علوم قرآنی

محمدهادی معرفت

معرفت، محمدهادی، ۱۳۰۹ -
علوم قرآنی / محمدهادی معرفت ـ قم:موسسه فرهنگی تمهیدقم، ۱۳۸۰.
۴۹۶ ص.
ISBN 964-330-063-3:
۱۵۰۰۰ ریال.
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا (فهرستنویسی پیش از انتشار).
کتاب حاضر در حقیقت خلاصه و بازنویسی شده از روی شش جلد کتاب التمهید فی علوم القرآن می‌باشد.
کتابنامه: ص. [۴۹۰] - ۴۹۶ ؛ همچنین بـه‌صورت زیرنویس.
۱. قرآن -- علوم قرآنی. الف. عنوان ب. عنوان: التمهید فی علوم القرآن.
۸۰۱۷ ت ۶۷م /BP۶۹/۵ ۲۹۷/۱۵

کتابخانه‌ملی‌ایران ۱۷۸۵ - ۷۸م



مؤسسه فرهنگی «تمهید»
قم - خیابان انقلاب - فرعی ۱۶ - شمارهٔ ۴۹ - دورنگار ۷۷۱۹۳۳۵ - همراه ۰۹۱۱۲۵۳۱۹۵۵
مرکز پخش: نشر ذوی‌القربی، ۷۷۴۴۶۶۳ (۰۲۵۱)

علوم قرآنی
آیت الله محمد هادی معرفت
استاد حوزه علمیه قم
چاپ اول: ۵۶۰۰ نسخه / بهار ۱۳۷۸
چاپ دوم: ۲۳۰۰ نسخه / بهار ۱۳۸۰
چاپ سوم: ۳۰۰۰ نسخه / تابستان ۱۳۸۰
چاپ چهارم: ۳۰۰۰ نسخه / تابستان ۱۳۸۱
چاپ: یاران (قم)
قیمت: ۱۵۰۰ تومان

شابک: ۳ - ۰۶۳ - ۳۳۰ - ۹۶۴

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست مطالب

فصل هفتم ـ وجوه و نظائر در قرآن

فصل هشتم ـ اعجاز قرآن

فصل نهم ـ دفع شبههٔ تحریف

مقدمه

علوم قرآنی

«علوم قرآنی» اصطلاحی است دربارهٔ مسایلی مرتبط با شناخت قرآن و شؤون مختلف آن. فرق میان «علوم قرآنی» و «معارف قرآنی» آن است که علوم قرآنی بحثی بیرونی است و به درون و محتوای قرآن از جنبهٔ تفسیری کاری ندارد، اما معارف قرآنی کاملاً با مطالب درونی قرآن و محتوای آن سروکار داشته و یک نوع تفسیر موضوعی به‌شمار می‌رود.

معارف قرآنی یا تفسیر موضوعی، مسایل مطرح شده در قرآن را از حیث محتوایی بررسی می‌کند. بدین ترتیب که آیات مربوط به یک موضوع را از سراسر قرآن در یک‌جا گردآورده و در مورد آن‌چه که از مجموع آن‌ها به‌دست می‌آید سخن می‌گوید، مشروط برآن که از محدودهٔ دلالت قرآنی فراتر نرود. گرچه در تفسیر موضوعی گاه ضرورت دارد به شواهد عقلی و نقلی دیگری نیز استشهاد شود، ولی بحث کاملاً قرآنی است و تنها از دیدگاه قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد. این مطلب بدین جهت اهمیت دارد که بحث‌هایی را که جنبهٔ «معارف اسلامی» دارند و احیاناً در کنار دلایل عقلی و نقلی به آیات قرآن نیز استناد می‌کنند، از «معارف قرآنی» یا «تفسیر موضوعی قرآن» جدا شود.

«علوم قرآنی» بحث‌های مقدماتی برای شناخت قرآن و پی‌بردن به شؤون مختلف آن است. در علوم قرآنی مباحثی چون وحی و نزول قرآن، مدت و ترتیب نزول، اسباب النزول، جمع و تألیف قرآن، کاتبان وحی، یک‌سان کردن مصحف‌ها، پیدایش قرائات و منشأ اختلاف در قرائت قرآن، حجیت و عدم تحریف قرآن، مسألهٔ نسخ در قرآن، پیدایش متشابهات در قرآن، اعجاز قرآن و... مطرح می‌باشد. از این جهت علوم را به صیغهٔ جمع گفته‌اند که هر یک از این مسایل در چارچوب خود

استقلال دارد و علمی جدا شناخته می‌شود و غالباً ارتباط تنگاتنگی میان این مسایل وجود ندارد. لذا میان مسایل علوم قرآنی نوعاً یک نظم طبیعی برقرار نیست تا رعایت ترتیب میان آن‌ها ضروری گردد، لذا هر مسأله جدا از مسایل دیگر قابل بحث و بررسی است.

ضرورت بحث در علوم قرآنی از آن جهت است که تا قرآن کاملاً شناخته نشود و ثابت نگردد که کلام الهی است، پی‌جور شدن محتوای آن موردی ندارد. برای رسیدن به نص اصلی که بر پیامبر اکرمﷺ نازل شده، باید روشن کرد که آیا تمامی قرائت‌ها یا برخی از آن‌ها است که ما را به آن نصّ هدایت می‌کند؟ هم‌چنین در مسألهٔ نسخ، تشخیص آیهٔ منسوخ از ناسخ یک ضرورت اوّلی است. البته نسخ به‌معنای اعم که شامل تخصیص و تقیید نیز می‌باشد، چنان‌که در کلام پیشینیان نیز آمده است. هم‌چنین است مسألهٔ متشابهات در قرآن که بدون تشخیص این جهت در آیات، استنباط احکام و استفاده از مفاهیم عالیهٔ قرآن به درستی ممکن نیست و هر یک از مسایل علوم قرآنی در جای خود، نقش مهمی در بهره‌گیری از محتوای قرآن ایفا می‌کند. برخی از این مسایل، از مبادی تصوریّه و برخی از مبادی تصدیقیّه به‌شمار می‌روند.

پیشینه علوم قرآنی

بحث درباره قرآن و شناخت مسایل مختلف آن، از همان دوران نخست مطرح بوده و هم‌واره در طول تاریخ، بزرگان و دانش‌پژوهان در این زمینه به بحث و گفت وگو نشسته و آثار نفیس و گران‌بهایی از خود به یادگار گذارده‌اند و این مطالعات پیوسته ادامه دارد.

بر پایهٔ مدارک موجود، اولین کسی که درباره قرآن به بحث نشست و گفت وگو را آغاز نمود، یحیی‌بن‌یعمر شاگرد برومند ابوالاسود دؤلی(متوفای ۸۹) بود. نام‌برده کتابی در فنّ قرائت قرآن، در روستای واسط، نگاشت که شامل انواع قرائت‌های مختلف آن دوره می‌باشد. سپس حسن بصری(متوفای ۱۱۰) کتابی در عدد آیات قرآن نوشت. نویسندگان و آثار دیگر موجود در این زمینه به‌ترتیب ظهور، عبارتند از:

عبدالله‌بن‌عامر یحصبی (متوفای ۱۱۸) رساله‌ای در اختلاف مصاحف عثمانی و نیز رساله دیگری در وقف و وصل در قرآن نوشته است و شیبة‌بن‌نصاح مدنی (متوفای ۱۳۰) کتاب «الوقوف» را نگاشت. آبان بن تغلب (متوفای ۱۴۱) نخستین کسی است که پس از یحیی بن یعمر در فن قرائات کتاب نوشت. محمدبن‌سائب کلبی (متوفای ۱۴۶) اول کسی است که در «احکام القرآن» کتاب نوشت. مقاتل بن سلیمان (متوفای ۱۵۰) نخستین نویسنده‌ای است که در بارهٔ «آیات متشابهات» کتاب نوشت. ابوعمرو، علاءبن زبان تمیمی (متوفای ۱۵۴) کتاب «وقف و ابتدا» و «قرائات» را نوشت. حمزةبن‌حبیب یکی از قرّاء سبعه (متوفای ۱۵۶) در فن قرائات کتاب نوشت.

یحیی‌بن‌زیاد فرّاء (متوفای ۲۰۷) کتاب «معانی القرآن» را در سه مجلد نوشت. این نویسنده هم‌چنین کتاب «اختلاف اهل کوفه و بصره و شام در مصاحف» و کتاب «جمع و تثنیه در قرآن» را به تحریر درآورد. محمدبن‌عمر واقدی (متوفای ۲۰۷) کتاب «رغیب» در علوم قرآنی و «غلط رجال» را نوشت. ابوعبیده معمّربن‌المثنی (متوفای ۲۰۹) کتاب «اعجاز القرآن» در دو جزء و «معانی القرآن» را نوشت. او اول کسی است که در اعجاز قرآن کتاب نوشته است. ابوعبید قاسم بن سلام (متوفای ۲۲۴) کتاب‌های فراوانی در علوم قرآنی نوشته و او اول کسی است که در این زمینه به‌طور گسترده کتاب نوشته است. از جمله کتب او «فضائل القرآن»، «المقصور و الممدود» در فنّ قرائات، «غریب القرآن»، «ناسخ و منسوخ» و «اعجاز القرآن» و...، را می‌توان نام برد. علی بن مدینی (متوفای ۲۳۴) در «اسباب نزول» کتاب نوشت. احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی (متوفای حدود ۲۵۰) کتاب «ناسخ و منسوخ» را نوشت. ابو زرعهٔ عراقی (متوفای ۲۶۴) هزار بیت (الفیّه) در «غریب الفاظ قرآنی» سرود. ابوعبدالله احمد بن محمد بن سیار (متوفای ۲۶۸) «ثواب القرآن» و «کتاب‌القرائة» را تألیف کرد. ابومحمد عبدالله بن مسلم (ابن قتیبة) (متوفای ۲۷۶) کتاب‌های: «تأویل مشکل القرآن» و «تفسیر غریب القرآن» و «اعراب القرآن» و «قرائات» را نوشت. ابوالعباس محمد بن یزید مبرّد نحوی (متوفای ۲۸۶) کتاب «اعراب القرآن» را نوشت. ابوعبدالله محمد بن ایوب بن ضریس

(متوفای ۲۹۴) کتابی در آن‌چه در مکه و مدینه نازل شده و نیز کتاب «فضائل القرآن» را نوشت. ابوالقاسم سعد بن عبدالله اشعری قمی (متوفای ۲۹۹) رساله‌ای در انواع آیات قرآن نوشت.

محمد بن زید واسطی متکلم امامی (متوفای ۳۰۷) کتابی در «اعجاز قرآن» نوشت و آن‌را در نظم و تألیف آن دانست. محمد بن خلف بن مرزبان (متوفای ۳۰۹) کتاب «الحاوی» در علوم قرآنی در (۲۷) جزء نوشت. ابو محمد حسن بن موسی نوبختی (متوفای ۳۱۰) کتاب «التنزیه و ذکر متشابهات القرآن» را نوشت. ابوبکر بن ابی داوود عبدالله بن سلیمان سجستانی (متوفای ۳۱۶) کتاب معروف «المصاحف» و «الناسخ و المنسوخ» و رساله‌ای در «قرائات» نوشت. ابن درید ابوبکر محمد بن الحسن ازدی (متوفای ۳۲۱) کتابی در «غریب القرآن» نوشت. ابن‌مجاهد ابوبکر احمد بن موسی (متوفای ۳۲۴) کتاب «السبعة في القراءات» را نگاشت. ابوالبرکات عبدالرحمان انباری (متوفای ۳۲۸) «البیان في اعراب القرآن» و «عجائب علوم القرآن» را به نگارش درآورد. ثقةالاسلام محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۹) کتاب «فضائل القرآن» را تألیف کرد. ابوبکر محمد بن عزیز سجستانی (متوفای ۳۳۰) کتاب معروف «غریب القرآن» را نگاشت. ابوجعفر احمد بن محمد نحّاس (متوفای ۳۳۸) کتب «اعراب القرآن»، «الناسخ والمنسوخ» و «معانی القرآن» را تحریر نمود. ابومحمد قصاب محمدبن علی کرخی (متوفای حدود ۳۶۰) کتاب «نُکَتُ القرآن» را تقریر کرد. ابو بکر احمد بن علی رازی جصّاص (متوفای ۳۷۰) کتاب «احکام القرآن» را در سه جلد بزرگ تألیف کرد. ابوعلی فارسی (متوفای ۳۷۷) کتاب «الحجة في القراءات» را نگاشت. ابوالحسن عباد بن عباس (متوفای ۳۸۵) در احکام القرآن کتابی نوشت. ابوالحسن علی بن عیسی رمانی (متوفای ۳۸۶) کتاب «النکت في اعجاز القرآن» را نگاشت. محمد بن علی ادفوئی (متوفای ۳۸۸) کتاب «الاستغناء» در علوم قرآنی را در ۲۰ مجلد نوشت. ابو سلیمان حمد بن محمد بُستی خطّابی (متوفای ۳۸۸) کتاب «بیان اعجاز القرآن» را تألیف کرد.

ابو بکر محمد بن طیب باقلانی (متوفای ۴۰۳) کتاب «اعجاز القرآن» را تقریر نمود. ابوالحسن محمد بن الحسین شریف رضی (متوفای ۴۰۴) «تلخیص البیان» در

مـجازات قـرآن و «حـقائق التأويـل» در مـتشابه قـرآن را تـصنيف كـرد. ابـو زرعـه عبدالرحمان بن محمد (متوفای حدود ۴۱۰) کتاب «حجةالقـرائـات» را بـه رشـته تحریر درآورد. هبةالله، ابن سلامة (مـتوفای ۴۱۰) کـتاب «النـاسخ و المـنسوخ» را نوشت. ابوعبدالله محمد بن محمد بن النعمان (شیخ مفید) (متوفای ۴۱۳) «اعجاز القرآن» و «البیان» را در انواع علوم قرآنی نگاشته است. ابوالحسن عمادالدین قاضی عبدالجبار (متوفای ۴۱۵) «متشابه القرآن» و «تنزیه القرآن عن المطاعن» را به تحریر درآوردهاست. ابوالقاسم حسین‌بن‌علی مغربی (متوفای ۴۱۸) «خصائص القرآن» را تألیف کرد. ابوالحسن علی‌بن‌ابراهـیم حـوفی(مـتوفای ۴۳۰) «البـرهان فـي عـلوم القرآن» را نوشت. ابومحمد مکی‌بن‌ابی‌طالب (متوفای ۴۳۷) «الکشف عن وجـوه القراءات السبع» را در دو جزء بزرگ تألیف کـرد. ابـوعمرو دانـی (مـتوفای ۴۴۴) «التیسیر» در قرائات سبع و «المحکم» در نقطه‌گذاری مصحف و «المقنع» را در رسم الخط مصحف تقریر نمود. ابو محمد علی بن احمد بن حزم ظاهری (متوفای ۴۵۶) «الناسخ و المنسوخ» را نوشت. ابـوالحسـن عـلی بـن احـمد واحـدی نـیشابوری (متوفای ۴۶۸) «اسباب النزول» و «فضائل القرآن» را تألیف کرد. ابوبکر عبدالقاهر جرجانی (متوفای ۴۷۱) «الرسالة الشافيه» در اعجاز قرآن و «دلایل الإعجاز» را تقریر نمود.

ابوالقاسم حسین بن محمد راغب اصفهانی (متوفای ۵۰۲) «المفردات» در الفاظ غریبۀ قرآن را به تحریر درآورد. ابوبکر محمدبن‌عبدالله، ابن عربی (متوفای ۵۴۳) «احکام القرآن» را در چـهار مـجلد نـوشت. مـحمود بـن حـمزة بـن نـصر کـرمانی (متوفای حدود ۵۵۰) «اسرار التكرار في القرآن» را تألیف کرد. ابوجعفر محمد بـن علی بن شهرآشوب (متوفای ۵۸۸) «متشابهات القرآن و مـختلفه» را تـقریر نـمود. ابومحمد قاسم بن فیره شاطبی، (متوفای ۵۹۰) «حرز الأمانی» قصیدۀ مـعروف در قرائات سبع را انشاء نمود. ابوالفرج عبدالرحمان بن علی بن جوزی (متوفای ۵۹۷) «فنون الأفنان في عجائب علوم القرآن» و «المجتبى في علوم القرآن» را تألیف کرد.

ابوالبقاء عبدالله بن الحسین عکبری (متوفای ۶۱۶) «املاء مامنّ به الرحمان» در إعراب قرآن را نوشت. علی بن محمد سخاوی(متوفای ۶۴۳) «جمال القرّاء و کمال

الإقــراء» در قــرائــات سـبع را تألیـف کـرد. ابـوالقـاسم مـحمد بـن عـبدالله (متوفای حدود ۶۵۰) رساله‌ای در لغات قبائل عرب که در قرآن آمده نوشت. ابـن ابی الاصبع عبدالعظیم بن عبدالواحد (متوفای ۶۵۴) «بـدیع القـرآن» را بـه رشـته تحریر درآورد. ابومحمد عبدالعزیز بن عبدالسلام (متوفای ۶۶۰) «مجاز القرآن» را تقریر نمود. ابـوشامه شـمس الدیـن عـبدالرحـمان بـن اسـماعیل (مـتوفای ۶۶۵) «المــرشد الوجــیز» را در عــلوم قــرآنــی تألیـف کـرد. مـحمد بـن ابی‌بکر رازی (متوفای ۶۶۶) «اسئلة القرآن المجید و أجوبتها» را نوشت.

در قرن هشتم جامع‌ترین کتاب در علوم قرآنی نوشته شد. ایـن مـهم بـر دست توانای امام‌بدرالدین محمد بن عبدالله زرکشی (متوفای ۷۹۴) انجام گرفت. کتاب او «البرهان في علوم القرآن» نام دارد که در چهل و هفت فنّ از فنون علوم قرآنی بحث کرده و در این باب استقصاء کامل نموده است. و نیز بدرالدین محمد بن ابراهیم بن جماعه (متوفای ۷۳۳) «کشف المعانی» در متشابهات قرآن را تألیـف کـرد. کـمال الدین عبدالرحمان بن محمد حلّی معروف به ابن العتائقی (متوفای ۷۷۰) «الناسخ والمنسوخ» را نوشت.

جلال الدین بلقینی شیخ و استاد جلال‌الدین سیوطی (متوفای ۸۲۴) «مـواقـع العلوم في مواقع النجوم» را در انواع پـنجاه‌گـانه عـلوم قـرآنـی نـوشت، کـه ابـتدا جلال‌الدین سیوطی کتاب معروف خود را برآن پایه گذاری نمود. سپس بر کـتاب برهان زرکشی دست یافت و آن‌را محور قرار داد.

در قرن نهم معروف‌ترین و جامع‌ترین کتاب در علوم قرآنی کتاب «الاتقان» في علوم القرآن، بر دست برومند جلال‌الدین سیوطی (متوفای ۹۱۱) نوشته شد. البته این کتاب را باید از شاه‌کارهای قـرن نـهم بـه‌حساب آورد، زیـرا فـراغت از آن در سال (۸۷۲) بوده است. هم‌چنین وی کتاب معروف «معترك الأقران» را در اعجاز قرآن در سه مجلد بزرگ نوشته است. در همین قرن ابوالخیر شمس الدین محمد بن مـحمد بـن جـزری (مـتوفای ۸۳۳) کـتاب «النشـر فـي القـراءات العشـر» و کـتاب «غایةالنهایة» در طبقات قرّاء و کتاب «فضائل القرآن» را نوشت.

قاضی زکریا بن محمد انصاری (متوفای ۹۲۶) «فتح الرحـمان» در رفـع و دفـع

اشکالات و ابهامات قرآن را تحریر نمود. ابوعبدالله محمد بن احمد مکی (متوفای ۹۳۰) «الاحسان» را در علوم قرآنی نوشت. محمد بن یحیی حلبی (متوفای ۹۶۳) «القول المذهّب» را در کلمات رومی معرّب در قرآن تقریر کرد که از کتاب «المهذب» سیوطی گرفته شده‌است.

اضافه بر موارد فوق، کسانی که در مقدّمهٔ تفسیر خود به مباحث علوم قرآنی پرداخته‌اند بسیارند، از جمله:

مقدمهٔ جامع التفاسیر راغب اصفهانی که شیواترین مباحث علوم قرآنی را دارا است. و مقدمتان في علوم القرآن، که مقدمة کتاب «المبانی» و مقدمهٔ کتاب تفسیر ابن عطیه که به‌نام «المحرر الوجیز في تفسیر القرآن العزیز» نوشته است، دو مقدّمه بسیار نفیس در شؤون قرآن مجید است. مقدمهٔ تفسیر قرطبی و تفسیر ابن کثیر و تفسیر طبری از مهم‌ترین مقدمه‌ها در این زمینه است. مقدمهٔ تفسیر «آلاءالرحمان» شیخ محمد جواد بلاغی، از جامع‌ترین مباحث علوم قرآنی برخوردار است. «البیان» حضرت استاد آیت الله خویی، که مقدمه‌ای بر تفسیر است و جامع‌ترین و کامل‌ترین مباحث مهم علوم قرآنی را شامل می‌شود. مقدمهٔ تفسیر صافی فیض کاشانی و مقدمهٔ تفسیر برهان نیز از مهم‌ترین مباحث در جنبه‌های نقلی علوم قرآنی می‌باشد. مقدمهٔ مجمع‌البیان علامهٔ طبرسی از متقن‌ترین مباحث علوم قرآنی برخوردار است.

از قرن یازدهم به این طرف، کتب فراوانی در تفسیر علوم قرآنی نگاشته شده که ذکر آن‌ها موجب تطویل است. برای نمونه نام تعدادی از آن‌ها را در مقدمهٔ «التمهید» آورده‌ایم که می‌توان رجوع نمود.

از میان آثار موجود مهم‌ترین کتاب‌ها در زمینه علوم قرآنی اساساً دو کتاب البرهان و الاتقان می‌باشند.

البرهان في علوم القرآن، تألیف امام‌بدرالدین محمد بن عبدالله بن بهادر زرکشی است. ایشان از برجسته‌ترین علما و دانش‌مندان قرن هشتم می‌باشد. ولادت او در قاهرهٔ مصر به سال ۷۴۵ بوده‌است. وی در همان دیار بزرگ شده و در رشته‌های مختلف علوم اسلامی به سرحدّ استادی رسیده‌است. وی طبق مذهب شافعی

تدریس فقه می‌کرده و فتوی می‌داده است. او در سال ۷۹۴ بدرود حیات گفت. کتاب وی «البرهان» زبده‌ترین کتاب در مباحث علوم قرآنی است. این کتاب شمول و گستردگی را با ایجاز وایفاء در عبارت به‌هم آمیخته‌است. نام‌برده مباحث علوم قرآنی را تا ۴۷ نوع پیش برده و دربارهٔ هر یک آن‌چه لازم بوده گردآورده‌است، در عین حال که گوی سبقت از سابقین خود ربوده، برای لاحقین الگوی گران‌بهایی به‌جای گذاشته‌است.

دومین کتاب، «الاتقان» في علوم القرآن، تألیف جلال‌الدین عبدالرحمان سیوطی است. ولادت او در اسیوط مصر به سال ۸۴۹ می‌باشد (متوفای ۹۱۱ در قاهره). او در تمامی علوم حدیث و تفسیر و دیگر علوم اسلامی ید طولایی دارد و تألیفات گران‌بهایی از خود باقی گذارده‌است. او ابتدا کتاب استاد خود جلال‌الدین بلقینی (متوفای ۸۲۴)، «مواقع العلوم..» را محور قرار داده، تحریر و تهذیب نمود و بر او افزود و به‌نام «التحبیر في علوم التفسیر» تألیف نمود. وی در این کتاب بالغ بر ۲۰۲ نوع از مباحث علوم قرآنی گرد آورد. سپس بر کتاب استاد استادِ خود «البرهان» تألیف زرکشی دست یافت و آن‌را بهتر پسند کرد و بنای کتاب خود را برآن نهاد. آن‌را تنقیح و تحریر نمود و مطالب بسیاری برآن اضافه نمود و تا ۸۰ نوع از عناوین علوم اسلامی را در آن فراهم کرد. امروزه این منابع از گسترده‌ترین و جامع‌ترین علوم قرآنی است که در اختیار محقّقین و پژوهش‌گران قرار دارد.

کتاب «مناهل العرفان» في علوم القرآن، نوشتهٔ محمد عبدالعظیم زرقانی، موسّع‌ترین کتاب در علوم قرآنی در عصر اخیر است و مجلس اعلای ازهر مصر این کتاب را برای تدریس در دانش‌گاه‌های ازهر مقرّر نموده‌است. مقدمهٔ تفسیر «آلاءالرحمان» تألیف علامهٔ بزرگ محمد جواد بلاغی (متوفای ۱۳۵۲) که تحقیقی‌ترین نوشته‌ها در مهم‌ترین مسایل علوم قرآنی را شامل می‌گردد و به جهت اهمیت آن، مستقلاً در مقدمهٔ تفسیر مختصر شبر در مصر(قاهره) به‌چاپ رسیده‌است. این اثر بیش‌تر به دفع شبهات و به دفاع از مقام منیع قرآن پرداخته‌است. در مقدمهٔ تفسیر صافی دوازده فصل به‌عنوان ۱۲ مقدمه در انواع مباحث علوم قرآنی سخن رانده‌شده‌است. مقدمهٔ تفسیر «مرآت الانوار» که به‌طور

تفصیل از نظر حدیثی به مقدماتی پرداخته و با عنوان مقدمهٔ تفسیرالبرهان سید هاشم بحرانی به‌چاپ رسیده‌است. مقدمهٔ مذکور تألیف ابوالحسن عاملی اصفهانی (متوفای ۱۱۳۸) از شاگردان مرحوم مجلسی است. البیان في تفسير القرآن، نوشتهٔ استاد علامه سید ابوالقاسم خویی رحمه‌الله‌تعالی مقدمهٔ لطیف و جامعی است در برخی مباحث علوم قرآنی و از تحقیقات عالیه در این زمینه برخوردار است. **مباحث في علوم القرآن** نوشتهٔ دکتر صبحی صالح، استاد علوم اسلامی در دانش‌گاه **لبنان** شامل برخی از مباحث علوم قرآنی به‌صورت فشرده است.

* * *

این‌جانب از وقتی که خواندن قرآن را آموختم، با علاقه و لذت فراوان به تحقیق و بررسی دربارهٔ مسایل مختلف قرآن و مطالعهٔ کتاب‌های گوناگونی که در این زمینه تألیف شده، پرداخته‌ام. با دقت در مسایل مربوط به قرآن آن‌ها را مورد توجه قرار داده و در ضمن مطالعات خود نکاتی را یادداشت می‌کردم، اعم از آن‌که این نکات توجه مرا جلب می‌کرد و به ظرافت و صحت آن معتقد می‌شدم و یا نکاتی که در صحت آن‌ها شک و تردید داشتم. پس از سالیان دراز این یادداشت‌ها را مبنای تألیف کتابی قرار دادم که شامل مباحث و مسایل مختلف علوم قرآنی است و نام آن‌را «التمهید فی علوم القرآن» گذاشتم. زیرا این مباحث به منزله تمهید و مقدمه برای تفسیر قرآن است.

آن‌چه مرا بر تألیف آن اثر تشویق کرد این بود که جای چنین تحقیقی را در کتاب‌خانه‌های فعلی شیعه خالی دیدم، در حالی که پیش از این کتاب‌خانه‌های ما مملو از این قبیل تحقیقات بود. هم‌اکنون کتابی که تمام مسایل مربوط به قرآن را مورد بحث قرار داده باشد در بین کتاب‌های فعلی شیعه کم‌تر وجود دارد و کتاب‌های موجود تنها دارای بحث‌های مختصری در برخی از این مسایل است و مطالب و بحث‌های باارزش درگوشه وکنار است و محققان بدان دست‌رسی ندارند مگر آن‌که آن‌ها را از منابع پراکنده طبق مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام بدست آورند. به‌همین دلیل به تحقیق و نقد آثار و نظریات مختلف پرداختم و آن‌ها را با نصوص قطعی تاریخ و روایات متواتر و یا همراه با قرائن قطعی مقایسه کردم. در خلال مباحث

کتاب «التمهید فی علوم القرآن» روشن شده که چه اشتباهاتی برای بسیاری از محققان و دانش‌مندان دست داده است. البته علت آن یا عدم حوصله و یا تعصّب آنان نسبت به مذهب و طریقهٔ خاصی است که بدان معتقد بوده‌اند. من هیچ مسأله‌ای را مطرح نکردم مگر این‌که در حد توانایی خود به اصالت و صحت آن اطمینان یافتم.

این‌جانب در تمام مدّت اقامت خود در نجف اشرف (۱۳۳۷ - ۱۳۵۰ هـ ش) و پس از مهاجرت به شهر مقدس قم (اواخر سال ۱۳۵۰ هـ ش) به تدریس این مباحث برای طلاب علوم دینی و دانش‌جویان اشتغال داشته و هیچ‌گاه از آن غافل نبوده‌ام. هدف من از این‌کار بحث و بررسی جمعی نسبت به این مسایل بوده، لذا هر مسأله‌ای از این مسایل را در این جلسات مطرح کرده تا هر یک به‌طور کامل مورد بحث قرار گیرد و بهترین و استوارترین نظریات به‌دست آید. به همین منظور گاهی نیز جزوه‌هایی را به‌عنوان نمونه منتشر کرده و آن‌ها را در اختیار دوستان دانش‌مند و محقق قرار می‌دادم تا از افکار و آرا آنان نیز استفاده شود. همین جا از هم‌کاری کریمانه همهٔ دوستان تشکر و قدردانی می‌کنم.

التمهید فی علوم القرآن

کتاب «التمهید فی علوم القرآن» تاکنون در ۶ جلد از سوی انتشارات جامعه مدرسین منتشر شده و مجلدات بعدی آن در دست تألیف است. خوش‌بختانه این کتاب با عنایت حق تعالی مورد توجه علما و دانش‌مندان قرار گرفته و اکنون به‌عنوان یک مرجع در حوزه و دانش‌گاه مورد استفادهٔ محققین است. در جلد اول این کتاب مسایل مربوط به وحی، نزول قرآن، اسباب نزول، جمع و تألیف قرآن بحث شده‌است. در جلد دوم قرائت و قرّاء و ناسخ و منسوخ بررسی شده‌است. در جلد سوم محکم و متشابه مطرح شده و با دسته‌بندی آیات، بیش از هزار آیهٔ متشابه مورد دقت قرار گرفته‌است. جلد چهارم مباحث مقدماتی اعجاز قرآن است. جلد پنجم به اعجاز بیانی قرآن اختصاص یافته و ششم شامل اعجاز علمی و اعجاز تشریعی است. جلد هفتم به رد شبهات دربارهٔ قرآن اختصاص یافته و در مجلدات

بعدی بحثی با عنوان «تنزیه التفسیر عن الدخائل و الموضوعات» برای جداسازی صحیح از سقیم در روایات تفسیری خواهد آمد.

در کتاب «صیانة القرآن من التحریف» مسایل مربوط به عدم تحریف قرآن جداگانه و به‌طور مفصل بررسی شده‌است. هم‌چنین کتاب «التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشیب» که از سوی انتشارات دانشگاه رضوی منتشر شده به شناخت تفسیر و مفسران بزرگ و تاریخ و مراحل تفسیر قرآن کریم و بررسی مهم‌ترین تفاسیر، اختصاص یافته است. ترجمهٔ فارسی این کتاب با عنوان «تفسیر و مفسران» به‌زودی منتشر می‌شود.

هنگامی که شورای مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم کتاب «التمهید فی علوم القرآن» را به‌عنوان متن درسی تعیین کرد، ضرورت خلاصه‌گیری آن نمایان شد. به همین جهت ۶ جلد کتاب التمهید در دو جلد تحت عنوان «تلخیص التمهید» برای تدریس خلاصه شد. هم‌چنین کتاب «تاریخ قرآن» به درخواست سازمان «سمت» برای تدریس در رشتهٔ علوم قرآنی به زبان فارسی و با اقتباس از دو جلد اوّل کتاب التمهید هم‌راه با اضافاتی به رشتهٔ تحریر درآمد.

کتاب حاضر در حقیقت خلاصه و بازنویسی از ۶ جلد اول کتاب «التمهید فی علوم القرآن» و نیز کتاب «صیانة القرآن من التحریف» است. این باز نویسی به گونه‌ای انجام گرفته که متناسب با سطح عمومی در حوزه و مقطع کارشناسی در دانش‌گاه باشد. البته برای سطوح بالاتر و استفاده محققین رجوع به مجلدات التمهید پیش‌نهاد می‌شود.

«موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید» در نظر دارد کلیهٔ تألیفات این‌جانب را در زمینهٔ علوم قرآنی اعم از التمهید، صیانةالقرآن، التفسیروالمفسرون و... پس از بازنگری کلی تحت عنوان «الموسوعة القرآنیه» و ترجمهٔ فارسی آن را جداگانه به چاپ برساند و در اختیار محققین قرار دهد.

لازم به تذکر است که در متن این کتاب تاریخ‌های بدون علامت اختصاری به هجری قمری است. هم‌چنین ترجمهٔ آیات و متون عربی، اگر ترجمهٔ دقیق باشد، هم‌راه با متن عربی داخل گیومه آمده و اگر ترجمه به‌معنا باشد، فقط خود آیه یا متن

عربی داخل گیومه است.

ربنا تقبل منا انک انت السمیع العلیم و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت و الیه انیب

قم ـ محمد هادی معرفت

فروردین ۱۳۷۸.

فصل اول

پدیدهٔ وحی

بحث دربارهٔ وحی، از این جهت حایز اهمیت است که پایهٔ شناخت کلام خدا به‌شمار می‌رود. قرآن که بیانگر سخن حق تعالی و حامل پیام آسمانی است، به‌وسیلهٔ وحی نازل شده‌است. وحی همان سروش غیبی است که از جانب ملکوت اعلی به جهان مادّه فرود آمده‌است.

«و إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ العالَمينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمينُ عَلىٰ قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرينَ بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ»[1].

«ذٰلِكَ مِمّا أَوْحىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الحِكْمَةِ»[2].

خداوند از زبان پیامبر اکرمﷺ چنین نقل می‌کند: «... و أُوحِيَ اِلَيَّ هٰذَا القُرآنُ لِأُنْذِرَكُم بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ»[3].

ازاین‌رو اساسی‌ترین بحث در زمینهٔ مسایل قرآنی بحث دربارهٔ وحی است؛ یعنی بحث دربارهٔ شناخت وحی، چگونگی برقراری ارتباط بین ملأ اعلی و مادّهٔ سُفلی و این‌که آیا میان دو جهان مادّه و مافوق مادّه، امکان برقراری ارتباط هست؟ این‌گونه موضوعات در این زمینه مطرح است و پاسخ آن‌ها راه را برای درک باورهای قرآنی هموار می‌سازد.

---

۱. شعراء۲۶: ۱۹۵ ـ ۱۹۱.
۲. اسراء۱۷: ۳۹.
۳. انعام۶: ۱۹.

وحی در لغت

وحی در لغت به معانی مختلفی آمده‌است از جمله: اشارت، کتابت، نوشته، رساله، پیام، سخن پوشیده، اعلام در خفا، شتاب و عجله و هرچه ازکلام یا نوشته یا پیغام یا اشاره که به دیگری به‌دور از توجّه دیگران اِلقا و تفهیم شود وحی گفته می‌شود، ناصر خسرو گوید:

«گفتارشان بدان و به گفتار کار کن تا از خدای عزوجل وحیت آورند».

راغب اصفهانی گوید: «أصلُ الوحي الإشارة السريعة[1]؛ وحی پیامی پنهانی است که اشارت‌گونه و با سرعت انجام گیرد». ابواسحاق نیز گفته‌است: «أصلُ الوحي في اللُّغةِ كُلّها اِعلامٌ في خِفاء و لذلك سُمّي الإلهامُ وحياً؛ اصل وحی در لغت به‌معنای پیام پنهانی است، لذا الهام را، وحی نامیده‌اند». هم‌چنین است سخن ابن‌برّی: «وَحىٰ اِليه و اَوْحى: كلّمه بكلام يُخفيه من غيره و وَحىٰ و اَوْحىٰ: أومأ؛ وحی الیه: پنهان از دیگران با او سخن گفت. وَحىٰ و اَوْحىٰ: مطلب را با اشاره رسانید». شاعر نیز گوید: «فأَوْحَتْ اِلَيناْ و الأَنامِلُ رُسْلُها[2]؛ بر ما پیام فرستاد در حالی‌که سر انگشتانش پیام رسان او بودند». دیگری گوید:

«نَظَرْتُ اليها نَظْرَةً فَتَحيَّرتْ دَقائقُ فكري في بَديعِ صِفاتِها
فأوحى اليها الطرفُ اَني أُحبّها فأثَّرَ ذاكَ الوحيُ في وَجَناتها

با نگاهی که بر وی افکندم فکر باریک بینم در صفات بدیع او در حیرت ماند؛ پس گوشهٔ چشمم بدو پیام داد که دوستش دارم و آثار آن پیام، در گونه‌های وی نمایان گردید».

وحی در قرآن

واژهٔ وحی در قرآن به چهار معنا آمده‌است:

۱. اشارهٔ پنهانی: که همان معنای لغوی است. چنان‌که دربارهٔ زکریّاعليه السلام در قرآن می‌خوانیم: «فَخَرَجَ عَلىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرابِ فَأَوْحىٰ اِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَ عَشِيّاً[3]؛ او از

---

۱. راغب اصفهانی؛ المفردات في غريب القرآن؛ ص۵۱۵.

۲. ابن منظور؛ لسان العرب؛ ج۱۵، ص ۳۸۰.

۳. مریم۱۹: ۱۱.

محراب عبادتش به سوی مردم بیرون آمد و با اشاره به آنان گفت: به شکرانهٔ این موهبت صبح و شام خدا را تسبیح کنید».

۲. هدایت غریزی: یعنی رهنمودهای طبیعی که در نهاد تمام موجودات به‌ودیعت نهاده شده‌است. هر موجودی اعم از جماد، نبات، حیوان و انسان، به‌طور غریزی راه بقا و تداوم حیات خود را می‌داند. از این هدایت طبیعی با نام وحی در قرآن یاد شده‌است: «و أَوْحیٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذي مِنَ الْجِبالِ بُيُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ و مِمّا يَعرِشُونَ ثُمَّ كُلي مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ فَاسْلُكي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً...»[1]؛ پروردگارت به زنبور عسل وحی [= الهام غریزی] نمود که ازکوه و درخت و داربست‌هایی که مردم می‌سازند، خانه‌هایی درست کن، سپس از همهٔ میوه‌ها [شیرهٔ گل‌ها] بخور [بنوش] و راه‌های پروردگارت را به‌راحتی بپوی».

هدایت غریزی که در نهاد اشیا قرار دارد، خود رازی نهفته از اسرار طبیعت به‌شمار می‌رود که اثر شگفت‌آور آن آشکار، ولی منشأ و مبدأ آن پنهان از انظار بوده و شایستهٔ آن است که آن‌را وحی گویند. «و أَوْحیٰ في كُلِّ سَماءٍ أَمْرَها...»[2]؛ و در هر آسمانی کار آن [آسمان] را وحی [= مقرر] فرمود...».

۳. اِلهام (سروش غیبی): گاه انسان پیامی را دریافت می‌دارد که منشأ آن‌را نمی‌داند، به‌ویژه در حالت اضطرار که گمان می‌برد راه به جایی ندارد. ناگهان درخششی در دل او پدید می‌آید که راه را بر او روشن می‌سازد و او را از آن تنگنا بیرون می‌آورد. این پیام‌های ره‌گشا، همان سروش غیبی است که از پشت پرده ظاهر شده و به مدد انسان می‌آید. از این سروش غیبی که از عنایت الهی سرچشمه گرفته، در قرآن با نام وحی تعبیر شده‌است. قرآن دربارهٔ مادر موسی علیه السلام می‌فرماید:

«و اَوْحَيْنا اِلىٰ أُمِّ مُوسىٰ اَنْ أَرْضِعيهِ فَإِذا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقيهِ فِي الْيَمِّ وَ لا تَخافي وَ لا تَحْزَني اِنّا رادُّوهُ اِلَيْكِ وَ جاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلينَ»[3]. «وَ لَقَدْ مَنَنّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرىٰ إِذْ اَوْحَيْنا إِلىٰ أُمِّكَ ما يُوحىٰ أَنِ اقْذِفيهِ فِي التّابُوتِ فَاقْذِفيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لي و عَدُوٌّ لَه...فَرَجَعْناكَ اِلىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُها وَ لا تَحْزَنَ...»[4].

---

۱. نحل ۱۶: ۶۸و۶۹.
۲. فصلت ۴۱: ۱۲.
۳. قصص ۲۸: ۷.
۴. طه ۲۰: ۴۰ ـ ۳۷.

بر پایهٔ این آیات، موقعی که موسی تولّد یافت، مادرش نگران حال او شد. ناگهان بارقه‌ای در خاطرش گذشت که با توکّل بر خدا او را شیر دهد. هرگاه احساس خطر کرد او را در صندوقی چوبین قرار داده بر روی آب رهاکند. و نیز بر خاطرش گذشت که طفل به او باز می‌گردد و هرگز نباید اندوهناک باشد، زیرا بر خدا اعتماد کرده و طفل را به‌دست او سپرده است. این‌ها خاطره‌هایی بود که بر اندیشهٔ مادر موسی گذرکرد و بارقهٔ امیدی بود که در دل او درخشیدن گرفت. این‌گونه خاطره‌های روشن کنندهٔ راه و نجات دهنده از بیم و هراس، اِلهام رحمانی و عنایت ربانی است که در مواقع ضرورت به یاری بندگان صالح می‌آید.

قرآن وحی را به‌معنای وسوسه‌های شیطان نیز به‌کار برده است، «وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّاً شَياطِينَ الْاِنْسِ وَ الْجِنِّ يُوحي بَعْضُهُمْ اِلىٰ بَعضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً...»[1] و «و اِنَّ الشَّياطِينَ لَيُوحُونَ اِلىٰ اَوْلِيائِهِمْ لِيُجادِلُوكُم...»[2] این‌گونه وحی شیطانی همان است که در سورهٔ ناس آمده: «مِنْ شَرِّ الْوَسْواسِ الْخَنّاسِ، اَلّذي يُوَسْوِسُ في صُدُورِ النّاسِ، مِنَ الْجِنَّةِ وَ النّاسِ»[3].

۴. وحی رسالی: وحی بدین معنا شاخصهٔ نبوّت است و در قرآن بیش از هفتاد بار از آن یاد شده‌است: «وَ كَذٰلِكَ اَوْحَيْنا اِلَيْكَ قُرآناً عَرَبِيّاً لِتُنْذِرَ اُمَّ الْقُرى وَ مَنْ حَوْلَها»[4]. «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ بِما اَوْحَيْنا اِلَيْكَ هٰذَاالْقُرآنَ»[5] پیامبران مردان تکامل یافته‌ای هستند که آمادگی دریافت وحی را در خود فراهم ساخته‌اند. در این‌باره امام‌حسن عسکری علیه السلام می‌فرماید: «اِنَّ الله وجد قلب محمّدٍ أفضلَ القلوبِ و أوعاها فاختاره لنبوّته...[6]؛ خداوند، قلب و روان پیامبر را بهترین و پذیراترین قلب‌ها یافت و آن‌گاه او را برای نبوّت برگزید».

این حدیث اشاره به این واقعیت دارد که برای دریافت وحی آن‌چه مهم است افزایش آگاهی و آمادگی برای پذیرا شدن این پیام آسمانی است. برای رسیدن به

---

۱. انعام۶: ۱۱۲.
۲. انعام۶: ۱۲۱.
۳. ناس ۱۱۴: ۶ـ۲.
۴. شوری۴۲: ۷.
۵. یوسف۱۲: ۳.
۶. محمدباقر مجلسی؛ بحارالانوار، ج۱۸، ص۲۰۵، حدیث۳۶.

این‌گونه آمادگی پیامبر باید پیرایه‌های جسمانی را از خود بزداید و شایستهٔ تماس با ملکوتیان شود. پیامبر اسلامﷺ فرموده‌اند: «وَ لاٰ بَعَثَ اللّٰهُ نبیّاً وَ لاٰ رسولاً حتّی یَسْتکمل العَقْلَ و یکونَ عقلُه افضلَ من جمیع عُقول اُمّته[1]؛ خداوند، پیامبری برنیانگیخت، مگر آن‌که عقل (خرد و اندیشهٔ) خود را به‌کمال رسانده باشد و خرد او از خرد تمام امتش برتر باشد».

طبق گفتهٔ صدرالدین شیرازی، پیش از آن‌که ظاهر پیامبر به نبوّت آراسته گردد، باطن او حقیقت نبوّت را دریافت کرده بود. پیامبر ابتدا باطن خود را به کمال انسانی آراسته گردانید سپس این آراستگی از باطن به ظاهر وی نمودار گشت. در واقع، پیامبر نخست سفر از خلق به حق را آغاز کرد و پس از وصول به حق، سفری از جانب حق و هم‌راه با حق به سوی خلق بازگشت[2].

ازاین‌رو، وحی چیزی نیست جز آگاهی باطن که بر اثر سروش غیبی انجام می‌گیرد: «قُلْ مَنْ كٰانَ عَدُوّاً لِجِبْرِیلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللّٰهِ...»[3] «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِینُ عَلىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِینَ»[4].

پدیدهٔ وحی هم همانند اِلهام، به تابناک شدن درون در مواقع خاص اطلاق می‌شود. با این تفاوت که منشأ الهام بر الهام‌گیرنده پوشیده است، ولی منشأ وحی بر گیرندهٔ وحی که پیامبرانند روشن می‌باشد. به همین علت، پیامبران هرگز در گرفتن پیام آسمانی دچار حیرت و اشتباه نمی‌شوند، زیرا بر منشأ وحی و کیفیت انجام آن آگاهی حضوری کاملی دارند.

زراره از امام‌جعفر صادقؑ می‌پرسد: چگونه پیامبر مطمئن شد آن‌چه به او می‌رسد وحی الهی است، نه وسوسه‌های شیطانی؟ امامؑ فرمود: «إنّ الله إذا اتّخذ عبداً رسولاً أنْزَلَ علیه السکینة و الوقار فکان الذی یأتیه مِن قِبَلِ الله مثل الذي یراه بعینه[5]؛ هرگاه خداوند بنده‌ای را برای رسالت برگزیند، به او آرامش و وقار ویژه‌ای

---

۱. محمدبن یعقوب کلینی؛ اصول کافی؛ ج ۱، ص ۱۳.

۲. صدرالدین شیرازی؛ شرح اصول کافی؛ ج ۳، ص ۴۵۴.

۳. بقره ۲: ۹۷. ۴. شعراء ۲۶: ۱۹۳ و ۱۹۴.

۵. محمدبن مسعود عیاشی سمرقندی؛ تفسیرعیاشی؛ ج ۲، ص ۲۰۱، حدیث ۱۰۶. بحارالانوار؛ ج ۱۸، ص ۲۶۲، حدیث ۱۶.

ارزانی می‌دارد، به‌گونه‌ای که آن‌چه از جانب حق بدو می‌رسد، همانند چیزی خواهد بود که با چشم باز می‌بینند». در حدیثی دیگر سؤال شد: چگونه پیامبران دانستند که پیامبرند؟ امام‌علیه‌السلام در پاسخ فرمود: «کُشِف عَنْهُم الغطاءُ...[۱]؛ برای آنان پرده از میان برداشته شد».

به عبارت دیگر پیامبران هنگامی به پیامبری مبعوث می‌شوند که از مرحلهٔ علم الیقین گذشته و عین الیقین را طی کرده و به مرحلهٔ حق‌الیقین رسیده‌باشند. پس شگفتی ندارد که مردان آزموده و پاک از میان تودهٔ مردم، برای رسالت الهی برانگیخته شوند، و حامل پیام آسمانی برای مردم باشند. چنان‌که قرآن می‌فرماید: **«أَكانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ اَوْحَيْنا اِلىٰ رَجُلٍ مِنْهُمْ اَنْ اَنْذِرِ النَّاسَ وَ بَشِّرِ الَّذينَ آمَنُوا اَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قالَ الْكافِرُونَ اِنَّ هٰذا لَساحِرٌ مُبينٌ**[۲]؛ آیا برای مردم موجب شگفتی بود که به مردی از خودشان وحی کردیم که مردم را [از کیفر گناه] بیم ده و به کسانی که ایمان آورده‌اند نوید ده که برای آنان، پیشینهٔ نیک [و پاداش شایسته] نزد پروردگارشان است؟ [اما] کافران گفتند: این [مرد] افسونگری آشکار است» یعنی اگر مردم اندکی اندیشه کنند و به خود آیند، این گمان ناروا و نابخردانه در مورد پیامبر از آنان زدوده می‌شود.

خداوند برای رفع هرگونه تعجب یا توهّم بی‌جا در مورد برانگیختن پیامبری از میان مردم می‌فرماید: **«اِنَّا اَوْحَيْنا اِلَيْكَ كَما اَوْحَيْنا اِلىٰ نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَ اَوْحَيْنا اِلىٰ إِبْراهِيمَ وَ إِسْماعِيلَ وَ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الأَسْباطِ وَ عِيسىٰ وَ اَيُّوبَ وَ يونُسَ وَ هارُونَ وَ سُلَيْمانَ و آتَيْنا داوُودَ زَبُوراً، وَ رُسُلاً قَدْ قَصَصْناهُم عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَ رُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَ كَلَّمَ اللهُ مُوسىٰ تَكْليماً، رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كانَ اللهُ عَزيزاً حَكيماً. لٰكِنِ اللهُ يَشْهَدُ بِما اَنْزَلَ اِلَيْكَ، اَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَ المَلائِكَةُ يَشْهَدونَ و كَفىٰ بِاللّٰهِ شَهيداً. اِنَّ الَّذينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبيلِ‌اللهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلالاً بَعيداً**[۳]؛ ما به تو وحی فرستادیم؛ همان‌گونه که به نوح و پیامبران پس از او وحی فرستادیم و [نیز] به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط [= بنی‌اسرائیل] و عیسی و ایوب و

---

۱. بحارالانوار، ج ۱۱، ص ۵۶، حدیث ۵۶.
۲. یونس ۱۰: ۲.
۳. نساء ۴: ۱۶۷ - ۱۶۳.

یونس و هارون و سلیمان وحی نمودیم، و به داوود زبور دادیم، پیامبرانی که سرگذشت آنان را پیش از این برای تو بازگفته‌ایم و پیامبرانی که سرگذشت آنان را برای تو بیان نکرده‌ایم. و خداوند با موسی آشکارا سخن‌گفت [و امتیاز از آنِ او بود]. پیامبرانی که بشارت‌گر و بیم دهنده بودند تا پس از این پیامبران، حجتی برای مردم بر خدا باقی نماند [و بر همه اتمام حجت شود] و خدا توانا و حکیم است. ولی خداوند گواهی می‌دهد به آن‌چه بر تو نازل کرده [او] آن‌را به علم خویش نازل کرده‌است و فرشتگان [نیز] گواهی می‌دهند هرچند گواهی خدا کافی است. بی تردید، کسانی که کفر ورزیدند و [مردم را] از راه خدا باز داشتند درگم‌راهی دوری گرفتار شده‌اند».

بنابراین شگفتی ندارد که به یکی از افراد بشر وحی شود؛ زیرا پدیده‌ای است که بشریت با آن خوگرفته و پیوسته در طول تاریخ با آن سر و کار داشته است.

اقسام وحی رسالی

مطابق قرآن وحی رسالی سه‌گونه است:

«وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللهُ اِلاّ وَحْیاً اَوْ مِنْ وَّراءِ حِجابٍ اَوْ یُرْسِلَ رَسُولاً فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ اِنَّهُ عَلِیٌّ حَکیمٌ، وَکَذٰلِکَ اَوْحَیْنا اِلَیْکَ رُوحاً مِن اَمْرِنا»[1].

۱. وحی مستقیم: اِلقای مستقیم وحی و بدون واسطه بر قلب پیامبر است. پیامبر اسلام ﷺ در این‌باره می‌گوید: «اِنَّ رُوْحَ القُدُسِ[2] ینفث فِي رُوعي»[3]. یعنی: روح القدس بر درون من می‌دمد.

۲. خلق صوت: با رسیدن وحی به گوش پیامبر به‌گونه‌ای که کسی جز او نشنود. این‌گونه شنیدن صوت و ندیدن صاحب صوت مانند آن است که کسی از پس پرده سخن می‌گوید؛ و به همین علت با تعبیر **«أو من وراء حجاب»** از آن یاد شده‌است. وحی بر حضرت موسی علیه السلام به‌ویژه درکوه طور چنین بود و نیز وحی بر پیامبر اسلام ﷺ در لیلة المعراج به همین‌گونه انجام گرفت.

---

۱. شوری۴۲: ۵۱ و ۵۲.

۲. بنابراین‌که روح القدس غیر از جبرئیل باشد.

۳. الاتقان: ج۱، ص۴۴.

۳. اِلقای وحی به‌وسیلهٔ فرشته: جبرئیل پیام الهی را بر روان پیامبر اکرم ﷺ فرود می‌آورد؛ چنان‌که در قرآن آمده‌است: «**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ**»[1] و «**فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ**»[2].

امکان وحی

وحی در واقع نوعی برقراری رابطه میان ملأ اَعلی و مادّهٔ سُفلی است و از همین رو این پرسش مطرح شده‌است که چگونه این رابطه برقرار می‌شود؛ در حالی که سنخیّت (همتایی و تناسب) بین رابط و مربوط شرط است؟ به‌علاوه صعود و نزول و مقابله مستلزم تحیّز (جهت داشتن) است، حال آن‌که جهان ورای ماده دارای تجرّد محض (عاری از صفات جسمانی) است.

برخی روشن‌فکران غرب‌زده که به اصطلاح گرایش دینی پیدا کرده‌اند، با نگاهی نو به پدیدهٔ وحی می‌گویند: آن‌چه پیامبران با نام وحی عرضه کرده‌اند، انعکاس افکارِ درونی آنان است. پیامبران مردانی خیراندیش و اصلاح طلب بوده‌اند که خیراندیشی درونشان به‌صورت وحی و گاه به‌صورت ملک تجسم یافته و گمان برده‌اند که از جای‌گاهی دیگر بر آنان الهام شده‌است. و بدین سبب برخی نادرستی‌ها که در گفته‌ها و نوشته‌های آنان یافت می‌شود، بدیهی و طبیعی است؛ زیرا ساختار فکری و اندیشهٔ چنین مردانی مولود محیط و جوّ حاکم بر افکار و عقاید مردم آن زمان است. از همین رو در گفتارشان برخی باورهای زمان خویش را آورده‌اند که سپس نادرستی آن ثابت شده‌است. وگرنه، خداوند اعلی و اشرف از آن است که نادرستی‌هایی در سخنش یافت شود[3].

اِرائهٔ این‌گونه تفسیر از جای‌گاه پیامبران الهی در واقع انکار نبوّت است، و گویای این است که ارائه کنندگان این تفاسیر یا پیامبران را افرادی ساده‌لوح فرض کرده‌اند که واقعیت را از تخیّلات تشخیص نداده‌اند؛ یا آنان را حیله‌گر و دروغ‌گو پنداشته‌اند. در حالی که درستی و صداقت، بزرگی و جلالت شأن انبیا بر همگان روشن است.

---

۱. شعراء۲۶: ۱۹۴ ـ ۱۹۳. ۲. بقره۲: ۹۷.

۳. محمد فرید وجدی؛ دائرة معارف القرن العشرين؛ ج ۱۰، ص۷۱۵.

این روشن‌فکران دچار دو اشتباه شده‌اند:

۱. برای تحقیق و بررسی نمونه‌های وحی آسمانی به کتاب‌های تحریف شده که ترجمه‌های ناقص و آمیخته با تصرّفات دیگران است رجوع کرده‌اند. در حالی که قبلاً می‌بایست از صحت این نوشته‌ها اطمینان پیدا می‌کردند.

۲. انسان را موجودی مادی فرض کرده‌اند. حال آن‌که انسان ترکیبی از روح و جسد است که روحش از سنخ ملأ اعلی است و سنخیت که شرط برقراری رابطه محسوب می‌شود، وحی را امکان‌پذیر می‌کند.

در بیان بُعد ملکوتی انسان، مولوی عارف بلندآوازه می‌گوید:

«من ملک بودم و فردوس برین جایم بود

آدم آورد در این دیر خراب آبادم»

مشابه بیت فوق به زبان عربی توسط دانش‌مند بزرگ ابن سینا نیز بیان شده‌است:

«هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنَ المَحَلِّ الأَرْفَعِ وَرْقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ و تَمنُّعٍ»

و در اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام آمده‌است:

«أَتَزْعَمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ وَ فِيْكَ انْطَوى العالَمُ الأَكْبَرُ»

در این بیت به این واقعیت اشاره شده‌است که تمامی مراتب عالم وجودی در وجود انسان نهفته است.

مسألهٔ روحانیت انسان و سنخیّت او با ملأ اعلی در جای خود به‌طور مفصل بحث شده‌است. ولی برای این‌که بتوانیم بحث وحی و جای‌گاه آن‌را به‌خوبی روشن سازیم، به توضیحاتی چند از قرآن و حدیث اشاره می‌کنیم.

روحانیّت انسان

روحانیّت انسان یکی از مسائلی است که از دیرباز فکر بشر را به خود مشغول ساخته‌است. توجّه به این مسأله باعث شده که موضوع روحانیت انسان در فلسفه، فرهنگ و هنر نیز جای‌گاه خاصی پیدا کند. هم‌چنین در قرآن و حدیث بارها بدان اشاره شده و در فلسفهٔ اسلامی نیز این مسأله مطرح بوده‌است. در این جا به گوشه‌ای

از آن‌چه در قرآن و حدیث در این‌باره آمده‌است، می‌پردازیم:

انسان موجودی دوجانبه است که در میانهٔ دو جهان مادّه و مجرّدات قرار دارد و دارای روح و جسم است. از جانب روح متعالی است و دست بر آسمان دارد و از سوی جسم متسافل است و بر زمین دست نهاده‌است. قرآن پس از آنکه مراحل آفرینش انسان را ـ در دوران جنینی ـ وصف می‌کند، در مراحل پی‌درپی او را به جایی می‌رساند که از جهان مادّه فراتر رفته و روح متعالی در او دمیده می‌شود: «**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً في قَرارٍ مَكينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا المُضْغَةَ عِظاماً فَكَسَوْنَا العِظامَ لَحْماً...**[1]؛ و به یقین انسان را از عصاره‌ای از گِل آفریدیم؛ سپس او را نطفه‌ای در جای‌گاه استواری [= رحم] قرار دادیم؛ سپس نطفه را به‌صورت عَلَقه [=خون بسته] و عَلَقه را به‌صورت مُضْغه [=چیزی شبیه گوشت نرم شده] و مضغه را [که حالت غضروفی دارد] به‌صورت استخوان‌هایی در آوردیم و بر استخوان‌ها گوشت پوشانیدیم...».

قرآن تا این‌جا مراحل وجود مادّی انسان را مطرح می‌کند، آن‌گاه می‌فرماید: «... **ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ**[2]؛ ... سپس آن‌را آفرینش تازه‌ای دادیم؛ پس گرامی باد خدایی که بهترین آفرینندگان است». این آفرینش دیگر، همان روح انسان است که پس از گذشت چهار ماه ـ دوران جنین ـ بر او دمیده می‌شود. در آیهٔ دیگری نیز به این دو مرحلهٔ آفرینش اشاره شده‌است: «**وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ ماءٍ مَهِينٍ، ثُمَّ سَوّاهُ و نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِه...**[3]؛ و آفرینش انسان را از گِل آغازکرد؛ سپس نسل او را از چکیدهٔ آبی پست آفرید. سپس [اندام] او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید...».

نکتهٔ جالب در این آیه آن است که روح دمیده شده در انسان از سنخ عالم ملکوت معرفی می‌شود (من روُحه) و به خود پروردگار نسبت داده می‌شود و نشان می‌دهد که روح فراتر از سنخ مادیات است. امام‌صادق علیه‌السلام در این زمینه می‌فرماید: «إنّ الله خلق خلقاً و خلق روحاً ثم أمر مَلَکاً فنفخ فیه...[4]؛ خداوند آفریده‌ای آفرید و

---

۱. مؤمنون۲۳: ۱۴ ـ ۱۲.
۲. مؤمنون۲۳: ۱۴.
۳. سجده۳۲: ۷ ـ ۹.
۴. بحارالانوار، ج ۶۱، ص ۳۲، حدیث ۵.

روحی آفرید سپس فرشته‌ای را دستور داد تا روح را در آفریده بدمد». انسان از دیدگاه قرآن، آفریده‌ای است که از جسم و روح به‌وجود آمده‌است، ابتدا کالبدی آفریده شده و سپس روان جاوید در آن دمیده شده‌است.

از دیدگاه فلسفه، انسان یک موجود مادّی محض نیست. یعنی انسان به همین پدیدهٔ جسمانی که از گوشت و پوست و استخوان و عضلات تشکیل یافته است منحصر نمی‌شود. بلکه وجودی والاتر دارد که او را در مرتبه‌ای فراتر از جهان مادّه قرار می‌دهد، و از چارچوب جسمانی محض خارج می‌کند[1].

بر اساس توضیحات فوق، انسان در وجود خود دارای دو جنبه است: جنبهٔ جسمانی و روحانی. پس عجیب نیست که احیاناً با عالم ماورای مادّه ارتباط برقرار کند. زیرا چنین ارتباطی مربوط به جنبهٔ روحی و باطنی اوست، که ارتباطی پوشیده است، و همین امر پدیدهٔ وحی را تشکیل می‌دهد.

وحی یک پدیدهٔ روحانی است و در افرادی یافت می‌شود که دارای خصایص روحی والا هستند. این خصایص در وجود آن‌ها صلاحیت ارتباط با عالم بالا را به‌وجود می‌آورد. لذا مکاشفاتی در باطن برای آن‌ها رخ می‌دهد، یا مطالبی به آنان الهام می‌شود، که از خارج وجودشان نشأت گرفته‌است. این الهامات و مطالب از خارج بر آنان اِلقا می‌شود نه این‌که از داخل ضمیر آنان بر ایشان جلوه گر شود، چنان‌که منکران وحی تصور کرده‌اند.

بنابراین وحی یک پدیدهٔ فکری یا انعکاس حالت درونی نیست که برای پیامبران رخ داده باشد، بلکه یک اِلقای روحانی است که از عالم بالا انجام گرفته‌است. منتها در این میان چیزی که ما نمی‌توانیم آن‌را درک کنیم، اگرچه یک واقعیّت بوده و ایمانی استوار بدان داریم، چگونگی برقراری این ارتباط روحانی است. ما وقتی تلاش می‌کنیم آن‌را درک کنیم، می‌خواهیم با معیارهای مادّی کیفیت این ارتباط را دریابیم. یا موقعی که می‌خواهیم آن‌را توصیف کنیم، با الفاظ و کلماتی این ارتباط را

---

۱. برای توضیح و تفصیل بیش‌تر رجوع کنید به: صدرالدین شیرازی؛ اسفار اربعه؛ فصل۲، ص۵۲ ـ ۲۸. فخر الدین رازی؛ مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)؛ ج۲۱، ص۴۳ ـ ۱۵. ذیل آیهٔ ویسألونك عن الروح.... محمدحسین طباطبایی؛ المیزان؛ ج۱، ص۳۶۹ ـ ۳۶۵ و ج۱۰، ص۱۱۸.

وصف می‌کنیم که برای مفاهیمی وضع شده که از دایرهٔ محسوسات فراتر نرفته است. بنابراین موضوع هم‌چنان بر ما پنهان می‌ماند. تعبیرات در این‌باره جنبهٔ استعاره و تشبیه داشته و به مجاز و کنایه می‌ماند، و هرگز این تعبیرات حقیقی و واقع نما نیستند. پس گرچه پدیدهٔ وحی قابل قبول بوده و پایهٔ ایمان را تشکیل می‌دهد، ولی قابل وصف و درک حقیقی نیست. در واقع وحی صرفاً یک پدیدهٔ روحی است که فقط برای کسانی قابل درک است که اهلیّتِ و شایستگی آن‌را دارند.

کیفیت نزول وحی

پیامبرﷺ هنگام نزول وحی مستقیم، بر خود احساس سنگینی می‌کرد، و از شدت سنگینی که بر او وارد می‌شد بدنش داغ می‌شد، و از پیشانی مبارکش عَرَق سرازیر می‌گشت. اگر بر شتری یا اسبی سوار بود، کمر حیوان خم می‌شد و به نزدیک زمین می‌رسید. علیؑ می‌فرماید: «موقعی که سورهٔ مائده بر پیامبر نازل شد، ایشان بر استری به‌نام «شهباء» سوار بودند. وحی بر ایشان سنگینی کرد، به‌طوری که حیوان ایستاد و شکمش پایین آمد. دیدم که نزدیک بود ناف او به زمین برسد، در آن حال پیامبر از خود رفت و دست خود را بر سر یکی از صحابه نهاد...»[۱]. عبادة‌بن‌صامت می‌گوید: «هنگام نزول وحی گونه‌های پیامبرﷺ درهم می‌کشید و رنگ او تغییر می‌کرد. در آن حال سر خود را فرو می‌افکند و صحابه نیز چنین می‌کردند»[۲]. گاه می‌شد که زانوی پیامبر بر زانوی کسی بود، در آن حال وحی نازل می‌شد، آن شخص تحمل سنگینی زانوی پیامبر را نداشت. ما نمی‌دانیم چرا پیامبرﷺ دچار این حالت می‌شد؛ چون از حقیقت وحی آگاه نیستیم. برای تفصیل بیش‌تر می‌توان به کتاب‌هایی که دربارهٔ وحی و کیفیت آن نگاشته شده‌است مراجعه کرد[۳].

در طول تاریخ گروهی از معاندان سعی نموده‌اند با ساختن داستان‌های بی‌اساس و موهون، اصل مهمّ وحی را زیر سؤال ببرند. آنان در این راستا افسانه‌هایی در

---

۱. تفسیر عیاشی؛ ج ۱، ص ۳۸۸.
۲. طبقات ابن سعد؛ ج ۱، ص ۱۳۱.
۳. ر.ک: محمد هادی معرفت؛ التمهید فی علوم القرآن؛ ج ۱، ص ۶۶ به بعد.

زمینه وحی بر پیامبر اسلام، جعل کرده‌اند. در این‌جا برای دفع شبهه مقدمه‌ای را با دو پرسش آغاز می‌کنیم:

۱. آیا ممکن است پیامبری، در آغاز بعثت به خودگمان ناروا بَرَد و در آن‌چه بر او پدید گشته است شک و تردید نماید؟

۲. آیا امکان دارد که گاه شیطان، در امر وحی دخالت کند و تسویلات خود را به‌صورت وحی جلوه دهد؟

درگفته‌های اهل‌بیتﷺ و تعالیم عالیه‌ای که از خاندان پیامبر اکرمﷺ صادر شده، پاسخ هر دو سؤال منفی است. ولی در نوشته‌های اهل حدیث ـ که از غیر طریق اهل‌بیتﷺ گرفته شده‌است ـ جواب مثبت است. آنان روایاتی در این زمینه آورده‌اند که با مقام عصمت منافات دارد و علاوه برآن پایه و اساس نبوّت را زیر سؤال می‌برد.

اینک برای نمونه به دو داستان برگرفته شده از روایات اهل حدیث اشاره و با دلایل عقلی و نقلی ساختگی بودن آن‌ها را روشن می‌کنیم:

داستان وَرَقة بن نوفل

ورقة بن نوفل از عموزادگان خدیجه و فردی با سوادِ اندک وکم و بیش از تاریخ انبیای سلف با خبر بود. در وصف او گفته‌اند: «وکان قارئاً للکتب وکانت له رغبة عن عبادة الأوثان»[1]. می‌گویند: او بود که پیامبر اسلامﷺ را از نگرانی ـ که در آغاز بعثت برایش رخ داده‌بود ـ نجات داد. بخاری، مسلم، ابن هشام و طبری شرح واقعه را چنین گفته‌اند:

آن‌گاه که محمّدﷺ در غار حراء با خدای خود خلوت کرده بود، ناگهان ندایی به گوشش رسید که او را می‌خواند. سربلند کرد تا بداند کیست؛ با موجودی هول‌ناک مواجه گردید. وحشت‌زده به هر طرف می‌نگریست همان صورت وحشت‌ناک را می‌دید که آسمان را پر کرده بود. از شدت وحشت و دهشت از خود بی‌خود شد و

---

۱. وکان ورقة قد تنصّر و قرأ الکتب و سمع من أهل التوراة و الإنجیل (سیرهٔ ابن هشام؛ ج۱، ص۲۵۴). وکان امرأ تنصّر في الجاهلیة وکان یکتب الکتاب بالعبرانیة فیکتب من الإنجیل بالعبرانیة (صحیح بخاری؛ ج۱، ص۳).

در این حال مدت‌ها ماند. خدیجه که از تأخیر او نگران شده‌بود، کسی را به‌دنبال او فرستاد. ولی او را نیافت، تا آن‌که پیامبرﷺ به خود آمد و به خانه رفت، ولی با حالتی هراسناک و خود باخته. خدیجه پرسید: تو را چه می‌شود؟ گفت: «از آن‌چه می‌ترسیدم بر سرم آمد. پیوسته در بیم آن بودم که مبادا دیوانه شوم، اکنون دچار آن شده‌ام!» خدیجه گفت: هرگز گمان بد به خود راه مده. تو مرد خدا هستی و خداوند تو را رها نمی‌کند. حتماً نوید آیندهٔ روشنی است... سپس برای رفع نگرانی کامل پیامبرﷺ، او را به خانه ورقة‌بن‌نوفل برد و شرح ماجرا را به او گفت. ورقه پرسش‌هایی از پیامبرﷺ کرد، در پایان به‌وی گفت: نگران نباش، این همان پیک حق است که بر موسی کلیم نازل شده و اکنون بر تو نازل گردیده است و نبوّت تو را نوید می‌دهد. گویند این‌جا بود که پیامبر اکرمﷺ احساس آرامش کرد و فرمود: اکنون دانستم که پیامبرم. «فَعِنْدَ ذٰلِكَ اطْمَأَنَّ بالُهُ و ذَهَبَتْ رَوْعَتُهُ و اَيْقَنَ اَنَّهُ نَبِيٌّ»[1].

این داستان یکی از ده‌ها داستان ساخته شدهٔ کینه توزان دو قرن اول اسلام است که خود را مسلمان معرفی نموده، با ساختن این‌گونه حکایت‌های افسانه‌آمیز، ضمن سرگرم کردن عامّه، در عقاید خاصّه ایجاد خلل می‌کردند و تیشه به ریشهٔ اسلام می‌زدند. در سال‌های اخیر نیز دشمنان اسلام این داستان و داستان‌های مشابه - از جمله داستان آیات شیطانی - را دست‌آویز خود قرار داده، بر سستی پایه‌های اوّلیّهٔ اسلام شاهد گرفته‌اند.

چگونه پیامبری که مدارج کمال را صُعُود نموده، از مدت‌ها پیش نوید نبوّت را در خود احساس کرده، حقایق بر وی آشکار نشده‌است. در حالی که بالاترین و والاترین عقول را در خود یافته است: «إنّ الله وجد قلب محمدﷺ أفضل القلوب و أوعاها، فاختاره لنبوّته». چگونه انسانی که چنین تکامل یافته است، در آن موقع حساس، نگران می‌شود و به خود شک می‌برد، سپس با تجربهٔ یک زن و پرسش یک مرد که اندک سوادی دارد این نگرانی از وی رفع می‌شود، آنگاه اطمینان حاصل

---

۱. محمد حسین هیکل؛ حیاة محمد؛ ص۹۶ - ۹۵. صحیح مسلم؛ ج۱، ص۹۹ - ۹۷. صحیح بخاری؛ ج۱، ص۴ - ۳. سیرهٔ ابن هشام؛ ج۱، ص۲۵۵ - ۲۵۲. ابوجعفر محمدبن‌جریر طبری؛ تاریخ طبری؛ ج۲، ص۳۰۰-۲۹۸. هم او؛ جامع البیان (تفسیر طبری) ج۳۰، ص۱۶۱.

می‌کند که پیامبر است؟! این داستان، علاوه برآنکه با مقام شامخ نبوّت منافات دارد، با ظواهر آیات و روایات صادره از اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز مخالف است. در این‌جا ضمن بیان اقوال برخی بزرگان در بارهٔ این داستان، به ذکر دلایل ساختگی بودن آن می‌پردازیم:

قاضی عیاض[1] (متوفای ۵۴۴) در بیان این نکته که امر وحی بر شخص پیامبر فاقد هرگونه ابهام و شک است می‌گوید: «هرگز نشاید که ابلیس در صورت فرشته درآمده و امر را بر پیامبر مشتبه سازد، نه در آغاز بعثت و نه پس از آن. و همین آرامش و استواری و اعتماد به نفس، که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در این‌گونه مواقع از خود نشان داد، خود یکی از دلایل اعجاز نبوّت به‌شمار می‌رود. آری هرگز پیامبر شک نمی‌کند و تردید به خود راه نمی‌دهد که آن‌که بر او آمده فرشته است و از جانب حق تعالی پیام آورده‌است. به‌طور قطع امر بر او آشکار است؛ زیرا حکمت الهی اقتضا می‌کند که امر بر وی کاملاً روشن شود. تا آشکارا آن‌چه می‌بیند، لمس کند یا دلایل کافی در اختیار او قرار می‌دهد تا کلمات‌الله ثابت و استوار جلوه کند «وَ تَمَّتْ کَلِمَةُ رَبِّکَ صِدْقاً وَ عَدْلاً لا مُبَدِّلَ لِکَلِماتِهِ»[2].

امین‌الاسلام طبرسی نیز بیان می‌کند که برای آنکه پیامبر بتواند دیگران را با وحی هدایت نماید، خود باید از هرگونه خطا و اشتباه در دریافت وحی مصون باشد. لذا در تفسیر سورهٔ مدّثّر می‌گوید: «إنّ الله لا یُوحي إلی رسوله إلّا بالبراهین النیّرة و الآیات البیّنة الدالّة علی أنّ ما یوحی إلیه إنّما هو من الله تعالی فلا یحتاج إلی شيء سواها لا یُفَزَّعُ و لا یَفْزَعُ و لا یَفْرُقُ[3]؛ به درستی که خداوند وحی نمی‌کند به رسولی مگر با دلایل روشن و نشانه‌های آشکار که خود دلالت دارد بر این‌که آن‌چه بر او وحی می‌شود، از جانب حق تعالی است و به چیز دیگری نیاز ندارد. هرگز

---

۱. قاضی عیاض از بزرگان و دانش‌مندان اندلس بود. ابن خلکان گوید: «کان إمام وقته في الحدیث و علومه و النحو و اللغة و کلام العرب و أیامهم و أنسابهم و صنف التصانیف المفیدة (وفیات الأعیان؛ ج۳، ص۴۸۳. شمارهٔ ۵۱۱).

۲. انعام ۶: ۱۱۵. ر. ک: رسالة الشفا بتعریف حقوق المصطفی؛ ج۲، ص۱۱۲. شرح ملّا علی القاری؛ ج۲، ص۵۶۳.

۳. ابوالفضل طبرسی؛ مجمع البیان (تفسیر طبرسی)، ج۱۰، ص۳۸۴.

ترسانده نمی‌شود و نمی‌هراسد و به خود نمی‌لرزد».

به‌طور کلی آیات قرآنی بر این نکته تصریح دارند که پیامبران الهی از آغاز وحی، پیام‌ها را به روشنی دریافت نموده و دچار شک و تردید نمی‌شوند. مقام حضور در پیش‌گاه حق جای‌گاهی است که در آن وهم و شک و ترس راه ندارد. موسی علیه السلام در آغاز بعثت مورد عنایت خاصّ پروردگار قرارگرفته، به او خطاب می‌شود: «**يا مُوسىٰ إِنّي اَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوادِ الْمُقَدَّسِ طُوىً، وَ اَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِما يُوحىٰ، إِنَّني اَنَا اللّٰهُ لاٰ اِلٰهَ اِلاّٰ اَنَا فَاعْبُدْني و اَقِمِ الصَّلاٰةَ لِذِكْري**[1]؛ ای موسی! این منم پرودگار تو، پای‌پوش خویش بیرون‌آور که در وادی مقدس طُوی هستی. و من تو را برگزیده‌ام، پس بـه آن‌چه وحی می‌شود گوش فرا ده. منم، من، خدایی که جز من خدایی نیست. پس مرا پرستش کن و به یاد من نماز برپا دار». سپس به او دستور داده می‌شود: «**وَ اَلْقِ عَصٰاكَ، فَلَمّٰا رَآهٰا تَهْتَزُّ كَاَنَّها جانٌّ وَلّىٰ مُدْبِراً وَ لَمْ يُعَقِّبْ**...؛ و عصایت را بیفکن، پس چون آن‌را هم‌چون ماری دید که می‌جنبد [ترسید و] به عقب برگشت و [حتی] پشت سر خود را ننگریست». از این جهت مورد عتاب قرارگرفت: «**يا مُوسىٰ لاٰ تَخَفْ اِنّي لاٰ يَخافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ**[2]؛ ای موسی نترس که رسولان در نزد من نـمی‌ترسند». بـدین ترتیب به محض ایجاد ترس، عنایت الهی شامل حال پیامبر الهـی گشـته او را از هرگونه هراس رها کرده‌است. این یک قانون کلی است. هر که در آن‌جای‌گاه شرف حضور یافت، از چیزی خوف ندارد؛ زیرا در سایهٔ عنایت الهـی قـرار گـرفته و در فضایی امن و آرامش بخش استقرار یافته است.

برای آن‌که ابراهیم خلیل‌الرحمان علیه السلام آرامش و عین‌الیقین پیدا کنند، پرده از پیش روی او برکنار شد تا حقایق عالم ملکوت بر او مکشوف گردد: «**وَ كَذٰلِكَ نُري اِبْراهيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ و الْأَرضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنينَ**[3]؛ و این‌گونه ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نمایاندیم تا از جملهٔ یقین کنندگان باشد».

آیات فوق نشان می‌دهند که پیامبران در محضر الهـی دارای بـینشی روشـن و عاری از هرگونه شک و ریب هستند. هم‌چنین ملکوت آسمان‌ها و زمین بـر آنـان

---

۱. طه۲۰: ۱۴ ـ ۱۱. ۲. نمل۲۷: ۱۰.
۳. انعام۶: ۷۵.

منکشف گردیده تا از مُوقِنین شوند. آیا پیامبر اسلام از این قانون مستثنی بود تا در چنان موقع حساس و سرنوشت‌ساز به خود رها شود، به خویشتن گمان بد برد و در بیم و هراس به سر برد؟ آیا پیامبر اسلام مقامی کمتر از مقام موسی و ابراهیم خلیل داشت تا عنایتی که خدا دربارهٔ آنان روا داشته است، دربارهٔ او روا ندارد؟

مولی امیرالمؤمنین علیه‌السلام دربارهٔ پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید: «و لقد قَرَنَ اللّهُ بِهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله من لَدُنْ اَنْ کان فَطیماً، أعظَمَ مَلَكٍ من ملائکتِهِ، یسلُكُ بِهِ طریقَ المکارِمِ و محاسِنَ اخلاقِ العالَمِ لیله و نهاره...[1]؛ خداوند شبانه روز فرشته‌ای را بر او گمارده بود تا او را به کمالات انسانی رهنمون باشد...».

در این زمینه روایات صحیحه فراوان وارد شده‌است که برخی از آن‌ها به‌عنوان نمونه ذکر شد. علاوه بر اشکالات فوق، ایرادهای دیگری نیز به شرح ذیل بر داستان یاد شده وارد است:

۱. سلسلهٔ سند داستان به شخص نخست که شاهد داستان باشد نمی‌رسد، ازاین‌رو روایت چنین داستانی، مرسله تلقی می‌شود.

۲. اختلاف نقل داستان، خود گواه ساختگی بودن آن است. در یکی از نقل‌ها چنین آمده‌است: خدیجه خود به تنهایی نزد ورقه رفت؛ در دیگری آمده‌است که پیامبر را با خود برد؛ در سوّمی ورقه خود پیامبر را در حال طواف دید، از او جویا شد و بدو گفت؛ در چهارمی ابوبکر بر خدیجه وارد شد و گفت: محمد را نزد ورقه روانه ساز. اختلاف متن به حدّی است که مراجعه کننده متحیر می‌شود کدام را باور کند، و نمی‌توان میان آن‌ها سازش داد.

۳. در متن بیش‌تر نقل‌ها علاوه برآن‌که نبوّت پیامبر را نوید داده، آمده‌است: «و لئن أدرکتُ ذلك لأنصرنّك نصراً یعلمه الله...»، یا «فإن یُبعث و أنا حيٌّ فسأعزّره وأنصره و أُؤمن به...»؛ یعنی هرگاه دوران بعثت او را درک کنم به او ایمان آورده او را یاری و نصرت خواهم نمود. محمدبن‌اسحاق، سیره‌نگار معروف نیز اشعاری از ورقه می‌آورد که کاشف از ایمان راسخ وی به مقام رسالت پیامبر است[2]. غافل از

---

۱. صبحی صالح؛ نهج البلاغه؛ خطبهٔ قاصعه، شمارهٔ ۱۹۲، ص ۳۰۰.

۲. سیرهٔ ابن اسحاق؛ ص۱۲۳. طبقات ابن سعد؛ ج ۱، قسمت ۱، ص ۱۳۰.

آن‌که، ورقه تا ظهور دعوت حیات داشت، ولی هرگز به دین مبین اسلام مشرف نگردید، «و مات کافراً...» و در حدیث ابن عباس آمده‌است: «فمات ورقة علی نصرانیّته...». برهان الدین حلبی در کتاب «السیرة النبویّة» آورده که ورقة‌بن‌نوفل چهار سال پس از بعثت بدرود حیات گفت. و از کتاب «الامتاع» ابن جوزی آورده که او آخرین کسی است که در دوران «فترت» (سه سال نخست نبوّت) وفات یافت در حالی که اسلام نیاورده بود. و از ابن عباس نقل می‌کند که گفته: «إنه مات علی نصرانیّته»[1]. ابن عساکر صاحب تاریخ دمشق می‌گوید: «و لا أعرف أحداً قال إنّه أسلم»[2]. ابن حجر از تاریخ ابن بکّار می‌آورد: روزی ورقه از کنار بلال حبشی عبور می‌کرد، در حالی که قریش او را شکنجه می‌دادند و او پیوسته می‌گفت: أحد أحد. ابن حجر گوید: «پس او تا زمان ظهور دعوت حیات داشت، ولی چرا اسلام نیاورد؟»[3]. این‌ها خود دلیل بر تعارض این دو دسته از اخبار و ساختگی بودن داستان است. به هر حال شیوع این‌گونه داستان‌ها و مفاسد مترتب برآن‌ها یکی از دست‌آوردهای نامیمون تمسک به غیر اهل‌بیت علیهم‌السلام در نقل روایات و فهم صحیح اسلام می‌باشد.

افسانهٔ غرانیق (آیات شیطانی)

دومین داستان که دست‌آویز بیگانه‌گان قرارگرفته و سند نبوّت را زیر سؤال برده، افسانهٔ غرانیق است که به آیات شیطانی معروف گشته است. داستان‌سرایان آورده‌اند: پیامبر صلی الله علیه و آله پیوسته در این آرزو بود که میان او و قریش هم‌بستگی صورت گیرد، از جدایی قوم خویش نگران بود. در یکی از روزها که او درکنار کعبه نشسته بود و در این اندیشه فرو رفته بود و گروهی از قریش در نزدیکی او بودند در آن هنگام سورهٔ «نجم» بر وی نازل گردید. پیامبر صلی الله علیه و آله همان‌گونه که سوره بر وی نازل می‌شد، آن‌را تلاوت می‌فرمود: «**وَ النَّجْمِ إِذا هَوىٰ، ماضَلَّ صاحِبُكُمْ وَ ما غَوىٰ، وَ ما يَنْطِقُ**

۱. ر.ک: سیرهٔ حلبیّه ج۱، ص۲۵۲ ـ ۲۵۰.

۲. ابن حجر عسقلانی؛ الاصابة في معرفة الصحابه؛ ج۳، ص۶۳۳.

۳. همان؛ ج۳، ص۶۳۴.

عَنِ الْهَوىٰ، إِنْ هُوَ إِلّا وَحْيٌ يُوحىٰ، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوىٰ...»، تا رسید به آیهٔ «أَفَرَأَيْتُمُ اللّاتَ وَ الْعُزّىٰ، وَ مَناةَ الثّالِثَةَ الْأُخْرىٰ...»[1] که شیطان در این میانه دخالت نمود و بدون آن‌که پیامبر ﷺ پی ببرد، به او اِلقا کرد: «تِلْكَ الغَرانيقُ العُلىٰ و اِنَّ شَفاعَتَهُنَّ لَتُرْتَجىٰ»[2] سپس بقیهٔ سوره را ادامه داد.

مشرکان که گوش فرا می‌دادند تا این عبارت را ـ که وصف آلهه (بت‌ها) می‌کرد و امید شفاعت آن‌ها را نوید می‌داد ـ شنیدند، خرسند شدند و موضع خود را نسبت به مسلمانان تغییر داده، دست برادری و وحدت به سوی آنان درازکردند. و همگی شادمان گشتند و این پیش‌آمد را به فال نیک گرفتند. این خبر به حبشه رسید. مسلمانان که بدانجا هجرت کرده‌بودند از این پیش‌آمد خشنود شده، همگی برگشتند و در مکه با مشرکان برادرانه به زندگی و هم‌زیستی خویش ادامه دادند. پیامبر ﷺ نیز بیش از همه از این توافق و هماهنگی خرسند شده‌بود. شب هنگام که پیامبر ﷺ به خانه برگشت، جبرئیل فرود آمد، از او خواست تا سورهٔ نازل شده را بخواند. پیامبر ﷺ خواند تا رسید به عبارت یاد شده. ناگهان جبرئیل نهیب زد: ساکت باش! این چه گفتاری است که بر زبان می‌رانی. آنگاه بود که پیامبر ﷺ به اشتباه خود پی برد و دانست فریبی در کار بوده و ابلیس تلبیس خود را بر وی تحمیل کرده‌است! پیامبر ﷺ از این امر به شدت ناراحت گردید و از جان خود سیر گردید. گفت: «عجبا! بر خدا دروغ بسته‌ام، چیزی گفته‌ام که خدا نگفته است، آه چه بدبختی بزرگی»[3].

بنابر برخی نقل‌ها پیامبر ﷺ به جبرئیل گفت: «آن که این دو آیه را بر من خواند، در صورت به تو می‌مانست». جبرئیل گفت: پناه بر خدا چنین چیزی هرگز نبوده

---

۱. نجم ۵۳: ۲۰ ـ ۱.

۲. غَرانیق جمع غُرنُوق به معنای جوانی شاداب، ظریف و زیباست. اساساً اسم مرغ آبی سفید و ظریف است با گردن بلند و با نام «قو» معروف است. معنای عبارت چنین می‌شود: این پرندگان زیبا که بلندپروازند از آن‌ها امید شفاعت می‌رود. مقصود سه بت معروف: لات، عزّی و منات بزرگ‌ترین بت‌های عرب است.

۳. از همین جا روشن می‌شود که این خبر ساختگی است؛ زیرا اگر درست باشد که شب هنگام به پیامبر وحی شد که این کلمات از تلبیس ابلیس است، چگونه ممکن است در یک روز با وسایل و امکانات آن روز خبر به مسلمانان حبشه برسد و در این فاصلهٔ کوتاه به مکه بازگردند.

است. بعد از آن حزن و اندوه پیامبرﷺ بیش‌تر و جانکاه‌تر گردید. گویند: در همین‌باره، آیهٔ ذیل نازل شد:

«وَ اِنْ کادوا لَیَفْتِنُونَکَ عَنِ الَّذي اَوْحَیْنا اِلَیْکَ لِتَفْتَرِيَ عَلَیْنا غَیْرَهُ و إذَن لَاتَّخَذُوكَ خَلیلاً، وَ لَوْلاٰ أَنْ ثَبَّتْناكَ لَقَدْکِدْتَّ تَرْكَنُ اِلَیْهِمْ شَیْئاً قَلیلاً، إذن لَأَذَقْناكَ ضِعْفَ الْحَیاةِ و ضِعْفَ الْمَماتِ ثُمَّ لاٰ تَجِدُ لَكَ عَلَیْنا نَصیراً[1]؛ نزدیک بود آنان تو را [با نیرنگ‌های‌شان] از آن‌چه بر تو وحی کرده‌ایم بفریبند، تا جز آن‌چه راکه گفته‌ایم به ما نسبت دهی و در آن صورت، تو را به دوستی خود برگزینند. و اگر تو را استوار نمی‌داشتیم [و در پرتو مقام عصمت، مصون از انحراف نبودی] نزدیک بود [لغزش نموده] به سوی آنان تمایل کنی. هرگاه چنین می‌کردی ما دو برابر شکنجهٔ در زندگی دنیا و دو برابر شکنجهٔ پس از مرگ را به تو می‌چشاندیم؛ سپس در برابر ما، یاوری برای خود نمی‌یافتی».

این آیه بر شدّت حزن پیامبر افزود و هم‌واره در اندوه و حسرت به سر می‌برد تا آن‌که مورد عنایت حق قرارگرفت و برای رفع اندوه و نگرانی وی این آیه نازل شد:

«وَ مٰا اَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسوُلٍ وَ لاٰ نَبِيٍّ اِلّاٰ إذا تَمَنّیٰ أَلْقَی الشَّیْطانُ في اُمْنِیَّتِهِ فَیَنْسَخُ اللّهُ ما یُلْقِي الشَّیْطانُ ثُمَّ یُحْکِمُ اللّٰهُ آیاتِهِ وَاللّٰهُ عَلیمٌ حَکیمٌ[2]؛ پیامبری را پیش از تو نفرستاده‌ایم مگر آن‌که خواسته‌ای داشته باشد که شیطان در خواستهٔ او اِلقاءاتی نموده ولی خداوند آن اِلقاءات را از میان برده پایه‌های آیات خود را مستحکم می‌سازد» آن‌گاه خاطر وی آسوده گشت و هرگونه اندوه و ناراحتی از وی زایل گردید[3].

این افسانه را هیچ یک از محققین علمای اسلام نپذیرفته و آن‌را خُرافه‌ای بیش ندانسته‌اند. قاضی عیاض می‌گوید: «این حدیث در هیچ یک از کتب صحاح نقل نشده و هرگز شخص مورد اعتمادی آن‌را روایت نکرده است و سند متّصلی هم ندارد. صرفاً مفسرینِ ظاهرنگر و تاریخ‌نویسان خوش‌باور، آنان که فرقی میان سلیم و سقیم نمی‌گذارند و در جمع‌آوری غرایب و عجایب وَلَع می‌ورزند، آن‌را روایت

---

۱. اسراء۱۷: ۷۵ ـ ۷۳.
۲. حج۲۲: ۵۲.
۳. تفسیر طبری؛ ج۱۷، ص۱۳۴ ـ ۱۳۱، تاریخ طبری ج۲ ص ۷۸ ـ ۷۵. سیرهٔ ابن اسحاق ج۱ ص ۱۷۹ ـ ۱۷۸. الروض الأنف ج ۲ ص۱۲۶. جلال‌الدین سیوطی؛ الدرالمنثور؛ ج۴، ص۱۹۴ و ۳۶۸ ـ ۳۶۶. ابن حجر عسقلانی؛ فتح‌الباری في شرح البخاري؛ ج۸، ص۳۳۳.

کرده‌اند و دست به‌دست گردانده‌اند... قاضی بکربن‌علا راست گفته‌است که مسلمانان گرفتار چنین هوس‌خواهانی شده‌اند با آن‌که سند این حدیث سست و متن آن مشوّش و مضطرب و دگرگون است»[۱].

ابوبکر ابن العربی می‌گوید: «هر آن‌چه طبری در این مورد روایت کرده باطل است و اصلی ندارد»[۲]. محمدبن‌اسحاق رساله‌ای درباره این حدیث نگاشته و کاملاً آن‌را تکذیب کرده‌است و آن‌را ساخته و پرداختهٔ زنادقه می‌داند[۳]. استاد محمد حسین هیکل گفتار دقیقی دربارهٔ این افسانه دارد و با بیانی روشن تناقض گویی و دروغ بودن آن‌را آشکار می‌سازد[۴].

ظاهراً نیازی نیست تا تهافُت و عدم انسجام صدر و ذیل این افسانه را بازگو کنیم؛ زیرا با مختصر دقّت بر هر خواننده‌ای امر روشن می‌شود. جالب آن‌که جعل کنندهٔ این افسانه ناشیانه عمل کرده‌است؛ زیرا این سوره با جملهٔ **«وَ النَّجْمِ اِذٰا هَوىٰ، ما ضَلَّ صاحِبُكُم و ما غَوىٰ، وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ، اِنْ هُوَ اِلاّٰ وحْيٌ يُوحىٰ، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوىٰ»** آغاز شده‌است. در این آیات بر عدم ضلالت و اغواء و نطق از روی هوی برای پیامبر تأکید شده‌است. هم‌چنین تصریح شده که هرچه پیامبر می‌گوید وحی است **«اِنْ هُوَ اِلّٰا وَحْيٌ يُوحىٰ»**. و اگر چنین بود که ابلیس بتواند در این‌جا تلبیس کند، لازمه‌اش تکذیب کلام خداست. و هرگز شیطان، بر خواست خدا غالب نیاید. **«اِنَّ كَيْدَ الشَّيْطٰانِ كٰانَ ضَعِيفاً»**[۵]. **«كَتَبَ اللّٰهُ لَأَغْلِبَنَّ اَنَا وَ رُسُلي إِنَّ اللّٰهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ»**[۶]. عزیز، کسی را گویند که دیگری نتواند بر او چیره گردد. چگونه ابلیس که در موضع ضعف قرار دارد می‌تواند بر خدا که در موضع قوت است، چیره شود؟

در قرآن به صراحت هرگونه سلطهٔ ابلیس را بر مؤمنان که در پناه خدایند نفی می‌کند. خداوند می‌فرماید: **«إِنَّهُ ليس لَهُ سُلطانٌ عَلى الَّذينَ آمَنوا وَ عَلى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ»**[۷] و **«اِنَّ عِبادي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطانٌ...»**[۸] شیطان خود گوید: **«وَ ماكانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطانٍ إِلّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي»**[۹]؛ مرا بر شما سلطه‌ای نبود جز آن‌که شما را خواندم و خود

---

۱. رسالةالشفا؛ ج۲، ص۱۱۷.
۲. فتح‌الباری؛ ج۸، ص۳۳۳.
۳. تفسیر کبیر رازی؛ ج۲۳، ص۵۰.
۴. حیاة محمد؛ ص۱۲۹ ـ ۱۲۴.
۵. نساء۴: ۷۶.
۶. مجادله۵۸: ۲۱.
۷. نحل۱۶: ۹۹.
۸. اسراء۱۷: ۶۵.
۹. ابراهیم۱۴: ۲۲.

اجابت کردید». پس چگونه، ابلیس می‌تواند بر مشاعر پیامبر اسلام چیره گردد؟

به‌علاوه خداوند صیانت قرآن را چنین ضمانت کرده‌است: «**إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنّا لَهُ لَحافِظونَ**»[1] و «**لا يَأْتيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزيلٌ مِنْ حكيمٍ حَميدٍ**»[2] بنابراین قرآن در بستر زمان، هم‌واره ازگزند حوادث در امان خواهد بود. هرگز کسی یارای دست‌برد، افزودن و کم کردن آن‌را ندارد. پس چگونه ابلیس توانست در حال نزول، به آن دست‌برد زند و برآن بیفزاید؟ مخصوصاً که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معصوم است، به‌ویژه در دریافت و ابلاغ شریعت. این امر مورد اجماع امّت است. هیرگز نیرنگ‌های شیطان در این‌باره کارگر نیست. پیامبر صلی الله علیه و آله اشتباه نمی‌کند، خطا نمی‌رود و کسی و چیزی بر عقل و فکر و اندیشهٔ وی چیره نمی‌شود. او مشمول عنایت حق قرارگرفته «**وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنا**[3]؛ شکیبا باش در پیش‌گاه فرمان پروردگارت، که در پوشش عنایت ما قرار داری» و هرگز خدا او را به خود رها نمی‌کند و نمی‌گذارد در چنگال اهریمن اسیر گردد. از آن گذشته پیامبر، عرب است، فصیح‌ترین ناطقان به «ضاد» است[4] بر روابط و مناسبات کلامی بهتر از هرکس واقف است؛ نمی‌توان باور کرد که آن حضرت تهافت میان آن عبارت شرک‌آمیز و دو آیهٔ پس از آن یعنی «**إِنْ هِيَ إِلاّ أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ**»[5] را که آلههٔ مشرکان را به باد انتقاد گرفته و بی اساس شمرده است، درک نکند. حتی اگر بپذیریم که او این تناقض را درک نکرده، مشرکان چگونه این تناقض را پذیرفتند؟ بقیهٔ آیات تا آخر سوره نیز چیزی جز انتقاد و نکوهش و بی ارج دانستن عقاید قریش نیست. بدین ترتیب هر انسان اندیش‌مندی واهی بودن این افسانه را به روشنی درمی‌یابد.

اما دو آیهٔ مورد استشهاد اهل حدیث که به‌عنوان تأیید آورده‌اند، هرگز ربطی به افسانهٔ یاد شده ندارد:

---

۱. حجر۱۵: ۹.
۲. فصلت۴۱: ۴۲.
۳. طور۵۲: ۴۸.
۴. اشاره است به کلام پیامبر صلی الله علیه و آله که فرمود: «انا افصح من نطق بالضاد» که از فصاحت والای وی ایشان در میان عرب حکایت دارد.
۵. نجم۵۳: ۲۳.

۱. آیهٔ «فَيَنْسَخُ اللهُ ما يُلْقِي الشَّيْطانُ»[۱] گویای این حقیقت است که هر صاحب شریعتی در این آرزوست تا کوشش وی نتیجه‌بخش باشد، اهداف و خواسته‌های او جامهٔ عمل بپوشد، کلمةالله در زمین مستقر شود؛ ولی شیطان پیوسته در راه تحقق این اهداف عالی سنگ‌اندازی می‌کند، سد راه به‌وجود می‌آورد «أَلْقَى الشَّيْطانُ في أُمْنِيَّتِهِ»[۲]؛ ولی «اِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ»[۳] و «اِنَّ كَيْدَ الشَّيْطانِ كانَ ضَعِيفاً»[۴]. پس هر آن‌چه ابلیس در این راه تلبیس کند و سد راه ایجاد نماید، خداوند آن‌را در هم شکسته «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ»[۵]، تمامی آن‌چه رشته است از هم می‌گسلد «فَيَنْسَخُ اللهُ ما يُلْقِي الشَّيْطانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللهُ آياتِهِ وَ اللّٰهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»[۶] و آیات و بیّنات الهی را استوارتر می‌کند.

۲. آیهٔ تثبیت[۷] مقام عصمت انبیا را ثابت می‌کند. اگر عصمت، که همان عنایت الهی و روشن‌گر راه پیامبران است، شامل حال انبیا نبود، لغزش و انحراف به سوی بد اندیشان امکان داشت. قدرت و نفوذ طاغوتیان در ایجاد جوّ مناسب با اهداف پلیدشان آن‌قدر گسترده و حساب شده‌است که ممکن است شایسته‌ترین افراد فریب بخورند و به سوی آنان جذب شوند. صرفاً عنایت الهی است که شامل بندگان صالح خود می‌شود و آنان را از وسوسه‌ها و دسیسه‌های شیطان در امان نگاه می‌دارد. به هرحال، آیهٔ تثبیت دلالت دارد بر این‌که لغزشی انجام نگرفته و این به‌دلیل «لولا» امتناعیّه است (اگر نبود، چنین می‌شد).

محمد حسین هیکل می‌گوید: «تمسّک جستن به آیهٔ «لَوْلاَ أَنْ ثَبَّتْناكَ...» نتیجهٔ معکوس می‌دهد؛ زیرا آیه از وقوع لغزش حکایت نمی‌کند، بلکه از ثبات پیامبر که مورد عنایت پروردگار قرار گرفته‌است، حکایت دارد. اما آیهٔ «تمنّی» ـ چنان‌که گذشت ـ هیچ‌گونه ربطی به افسانهٔ غرانیق ندارد»[۸]. اساساً آیهٔ مذکور دربارهٔ یک دستور عمومی است تا مسلمانان بدانند پیوسته مورد عنایت پروردگار قرار دارند و

---

۱. حج۲۲، ۵۲.
۲. حج۲۲: ۵۲.
۳. حدید۵۷: ۲۲ و مجادله۵۸: ۲۱.
۴. نساء۴: ۷۶.
۵. انبیا۲۱: ۱۸.
۶. حج۲۲: ۵۲.
۷. اسراء۱۷: ۷۵ ـ ۷۳.
۸. حیاة محمد؛ ص۱۲۹ ـ ۱۲۴.

اگر لغزشی ناروا انجام دهند هرآینه به شدیدترین عقوبت‌ها دچار می‌شوند و دنیا و آخرت برآن‌ها تنگ خواهد شد.

و اصولاً «تمنّی» را ـ که به‌معنای آرزو و خواسته‌است ـ به‌معنای «تلاوت» گرفتن، کاملاً فاقد سند اعتبار است.

کاتبان وحی

پیامبر اسلام به ظاهر خواندن و نوشتن نمی‌دانست، و در میان قوم خود به داشتن سواد معروف نبود. زیرا هرگز ندیده بودند چیزی بخواند یا بنویسد؛ بنابراین او را «امّی» می‌خواندند. قرآن هم او را با همین وصف یاد کرده‌است: «**اَلَّذینَ یَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِیَّ الأُمِّیَّ...**»، «**... فَآمِنُوا بِاللّٰهِ وَ رَسُولِهِ النَّبِیِّ الأُمِّیِّ...**»[1]. امّی منسوب به امّ (مادر) است و کسی را گویند که هم‌چون روزی که از مادر زاده شده‌است فاقد سواد باشد. معنای دیگری نیز گفته‌اند: منسوب به امّ‌القری (شهرمکه)؛ یعنی کسی که در مکه زاده شده‌است. در قرآن در موارد دیگر نیز مشتقات این واژه آمده‌است: «**هُوَ الَّذي بَعَثَ فِي الأُمِّیینَ رَسُولاً مِنهُمْ...**»[2] شاید مقصود منسوبین به شهر مکه باشد، ولی احتمال نخست مشهورتر است و با آیه‌های دیگر قرآن بیش‌تر سازش دارد: «**وِ مِنهُمْ أُمِّیُّونَ لاٰ یَعْلَمُونَ الْکِتٰابَ اِلاّٰ أَمٰانِیَّ...**»[3]، در این آیه جملهٔ «**لاٰ یَعْلَمُونَ الْکِتٰابَ**» ظاهراً تفسیر «**أُمیُّونَ**» است و نیز از مقابلهٔ آنان (عرب) با اهل کتاب که اهل سواد بودند، به‌دست می‌آید (به جهت تناسب در عطف) که مقصود، فاقد کتابت و سواد است و حدیث منقول از پیامبر اکرم ﷺ که فرمود: «اِنّا اُمّة اُمّیّة لا نکتب و لا نحسب[4]؛ ما مردمی هستیم فاقد سواد کتابت و نگارش حساب» معنای نداشتن سواد را تأیید می‌کند.

آن‌چه با معجزه بودن قرآن تناسب دارد، صرفاً نخواندن و ننوشتن است نه نتوانستنِ خواندن و نوشتن. «**و ما کُنْتَ تَتْلو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ کِتابٍ و لاٰ تَخُطُّهُ بِیَمینِكَ إِذَنْ لاَرْتٰابَ الْمُبْطِلوُنَ**[5]؛ تو هیچ کتابی را پیش از این نمی‌خواندی و با دست خود چیزی

۱. اعراف۷: ۱۵۷ و ۱۵۸.
۲. جمعه۶۲: ۲.
۳. بقره۲: ۷۸.
۴. تفسیر کبیر رازی؛ ج۱۵، ص۲۳.
۵. عنکبوت۲۹: ۴۸.

نمی‌نوشتی، وگرنه باطل اندیشان قطعاً به شک می‌افتادند»، مباداکسانی که در صدد تکذیب و ابطال سخنان تو هستند شک و تردید کنند. این آیه دلیلی است بر این‌که پیامبر چیزی نمی‌خواند و نمی‌نوشت، ولی دلالت ندارد که نمی‌توانست بنویسد و بخواند و همین اندازه برای ساکت کردن معارضین کافی است؛ زیرا پیامبر را هرگز با سواد نمی‌پنداشتند؛ بنابراین راه اعتراض را بر خود بسته می‌دیدند.

شیخ ابوجعفر طوسی در تفسیر آیه می‌گوید: «مفسّرین گفته‌اند نوشتن نمی‌دانست، ولی آیه چنین دلالتی ندارد. صرفاً گویای این جهت است که نمی‌نوشته و نمی‌خوانده‌است و چه بسا کسانی نمی‌نویسند ولی قادر بر نوشتن هستند و در ظاهر وانمود می‌شود که فاقد سوادند و کتابت نمی‌دانند. پس مُفاد آیه چنین است: پیامبر به نوشتن و خواندن دست نزده بود و او را عادت بر نوشتن نبود»[1].

علامه طباطبایی فرموده است: «ظاهرالتعبیر نفي العادة و هو الأنسب بالنسبة الی سیاق الحجّة[2]؛ ظاهر عبارت نفی عادت ـ بر نوشتن و خواندن ـ است و این در جهت استدلال مناسب‌تر است».

به‌علاوه داشتن سواد کمال است و بی سوادی نقص و عیب و چون تمامی کمالات پیامبر از راه عنایت خاص الهی بوده و هرگز نزد کسی و استادی تعلّم نیافته (علم لدنّی) پس نمی‌شود ساحت قدس پیامبر از این کمال تهی باشد. عدم تظاهر به سواد، برای اتمام حجت و بستن راه اعتراض و تشکیک بوده‌است، به همین دلیل پیامبر اکرمﷺ به کاتبانی نیاز داشت تا در شؤون مختلف از جمله وحی برای او کتابت کنند؛ لذا چه در مکه و چه در مدینه زبده‌ترین با سوادان را برای کتابت انتخاب فرمود. اولین کسی که در مکه عهده‌دار کتابت مخصوصاً کتابت وحی شد؛ علی‌بن ابی‌طالبؑ بود و تا آخرین روز حیات پیامبر به این‌کار ادامه داد. پیامبرﷺ نیز اصرار فراوان داشت تا علی، آن‌چه را نازل می‌شود، نوشته و ثبت نماید تا چیزی از قرآن و وحی آسمانی از علی دور نماند.

---

۱. ابوجعفر (شیخ طوسی)؛ التبیان؛ ج۸، ص۱۹۳.

۲. المیزان؛ ج۱۶، ص۱۴۵.

سُلیم‌بن‌قیس هلالی، که یکی از تابعین بود، می‌گوید: نزد علی علیه‌السلام در مسجد کوفه بودم و مردم گرد او را گرفته‌بودند، فرمود: «پرسش‌های خود را تا در میان شما هستم از من دریغ ندارید. دربارهٔ کتاب خدا از من بپرسید، به خدا قسم آیه‌ای نازل نشد مگر آن‌که پیامبر گرامی آن‌را بر من می‌خواند و تفسیر و تأویل آن‌را به من می‌آموخت». عبدالله بن عمرو یشکری معروف به ابن الکوّاء، یکی از پُرسش‌کنندگانِ صحابهٔ علی علیه‌السلام و بسیار دانا و دانش‌مند بود، از وی پرسید: آن‌چه نازل می‌گردید و شما حضور نداشتید، چگونه است؟ علی علیه‌السلام فرمود: «هنگامی که به حضور پیامبر می‌رسیدم، می‌فرمود: یا علی در غیبت تو آیه‌هایی نازل شد، آنگاه آن‌ها را بر من می‌خواند و تأویل آن‌ها را به من تعلیم می‌فرمود»[1].

اوّلین کسی که در مدینه عهده‌دار کتابت وحی گردید، اُبیّ‌بن‌کعب انصاری بود. او قبلاً در زمان جاهلیت نوشتن را می‌دانست. محمدبن‌سعد گوید: «کتابت در میان عرب کمتر وجود داشت و اُبیّ‌بن‌کعب از جمله کسانی بود که در آن دوره کتابت را فراگرفته بود»[2]. ابن عبدالبرّ می‌گوید: «اُبیّ‌بن‌کعب نخستین کسی است که در مدینه عهده‌دار کتابت برای پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله شد و او اولین کسی بود که در پایانِ نامه‌ها نوشت: کتبه فلان...»[3]. اُبیّ‌بن‌کعب کسی است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله قرآن را به‌طور کامل بر وی عرضه کرد. او از جمله کسانی است که در عرضه اخیر قرآن حضور داشت؛ بدین جهت در دوران یک‌سان کردن مصاحف در عهد عثمان سرپرستی گروه به او واگذار شده‌بود و هرگاه در مواردی اختلاف پیش می‌آمد، با نظر اُبیّ، مشکل حلّ می‌گردید[4].

زیدبن‌ثابت در مدینه در همسایگی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله خانه داشت. او نوشتن می‌دانست. در ابتدای امر هرگاه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نیاز به نوشتن داشت و اُبیّ‌بن‌کعب حاضر نبود، به‌دنبال زید می‌فرستاد تا برای او کتابت کند. رفته رفته کتابت او هم رسمیت

---

۱. سلیم‌بن‌قیس هلالی؛ السقیفه؛ ص۲۱۴ ـ ۲۱۳.

۲. طبقات ابن سعد؛ ج۳، قسمت۲، ص۵۹.

۳. ر.ک: الاصابة؛ ج۱، ص۱۹. ابن عبدالبر قرطبی؛ الاستیعاب في معرفة الاصحاب در حاشیهٔ الاصابه؛ ج۱، ص۵۱ ـ ۵۰.

۴. ر.ک: التمهید؛ ج۱، ص۳۴۸ ـ ۳۴۰. مصاحف سجستانی؛ ص۳۰.

یافت و حتی با دستور پیامبرﷺ زبان و نوشتن عبرانی را نیز فرا گرفت تا نامه‌های عبری را برای پیامبرﷺ بخواند، ترجمه کند و پاسخ بنویسد. زیدبن‌ثابت بیش از دیگر اصحاب، ملازم پیامبرﷺ برای نوشتن بود و بیش‌تر نامه‌نگاری می‌کرد[۱].

بنابراین عمده‌ترین کاتبان وحی، علی‌بن‌ابی طالب، اُبیّ‌بن‌کعب و زیدبن‌ثابت بودند و دیگر کاتبان وحی، در مرتبه دوم قرار داشتند.

ابن اثیر گوید: «یکی از ملتزمین حضور در امر کتابت، عبدالله‌بن‌ارقم زهری بود. او عهده‌دار نامه‌های پیامبرﷺ بود، ولی عهده‌دار معاهده‌ها و صلح‌نامه‌های پیامبرﷺ، علی‌بن‌ابی طالب بود». او می‌گوید: «از جمله کاتبان، که احیاناً برای پیامبرﷺ کتابت می‌کردند، خلفای ثلاثه، زیدبن‌عوام، خالد و أبان دو فرزند سعیدبن‌العاص، حنظلهٔ اُسَیدی، علاءبن‌حضرمی، خالدبن‌ولید، عبدالله‌بن‌رواحه، محمدبن‌مسلمه، عبدالله‌بن‌ابی سلول، مغیرة‌بن‌شعبه، عمروبن‌العاص، معاویة‌بن‌ابی سفیان، جهم یا جهیم‌بن‌صلت، معیقب‌بن‌ابی فاطمه و شرحبیل‌بن‌حسنه بودند».

او می‌افزاید: «نخستین کس که از قریش برای پیامبر کتابت نمود عبدالله‌بن‌سعد بن ابی سرح بود، سپس مرتدّ شد و به سوی مکه بازگشت و آیهٔ «وَ مَن أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللّٰهِ كَذِباً أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَ لَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ...»[۲] در شأن او نازل گردید»[۳].

ظاهراً این افراد از جمله کسانی بودند که در میان عرب آن روز با سواد بودند و نوشتن و خواندن می‌دانستند و در مواقع ضرورت گاه و بی گاه حضرت برای نوشتن از آنان استفاده می‌کرد، ولی کاتبان رسمی سه نفر فوق و ابن ارقم بودند.

ابن ابی الحدید گوید: «محققان و سیره‌نویسان نوشته‌اند که کاتبان وحی، علیؑ و زیدبن‌ثابت وزیدبن‌ارقم بودند و حنظلة‌بن‌ربیع تمیمی و معاویه، نامه‌های پیامبرﷺ را به سران، نوشته‌های مورد نیاز مردم و هم‌چنین لیست اموال و صدقات

---

۱. ر.ک: ابن اثیر؛ اسدالغابة في معرفة الصحابه؛ ج ۱، ص ۵۰. الاستیعاب در حاشیه الاصابه؛ ج ۱، ص ۵۰ و مصاحف سجستانی، ص ۳. طبقات ابن سعد؛ ج ۲، قسمت ۲، ص ۱۱۵.

۲. انعام ۶: ۹۳.

۳. ر.ک: اسدالغابه؛ ج ۱، ص ۵۰.

را می‌نوشتند»[۱]. ابوعبدالله زنجانی تا بیش از چهل تن را جزء کاتبان وحی شمرده است[۲] که ظاهراً هنگام ضرورت از وجود آنان استفاده می‌شده‌است.

بلاذری در خاتمهٔ کتاب فتوح‌البلدان از واقدی آورده‌است: «هنگام ظهور اسلام، در میان قریش، هفده نفر نوشتن را می‌دانستند: علی‌بن‌ابی طالب، عمربن‌الخطاب، عثمان‌بن‌عفان، ابوعبیدة‌بن‌جرّاح، طلحة‌بن‌عبیدالله، یزید بن‌ابی‌سفیان، ابو حذیفة‌بن‌عتبة‌بن‌ربیعه، حاطب‌بن‌عمرو (برادر سهیل‌بن‌عمرو عامری)، ابو سلمة‌بن‌عبدالأسد مخزومی، أبان‌بن‌سعیدبن‌العاص‌بن‌امیّه، برادرش خالدبن‌سعید، عبدالله‌بن‌سعدبن‌ابی سرح، حویطب‌بن‌عبدالعُزّی، ابوسفیان‌بن‌حرب، معاویة‌بن‌ابی سفیان و جُهَیم‌بن‌صلت و از وابستگان قریش: علاء‌بن‌حضرمی.

از زنانی که در صدر اسلام نوشتن را می‌دانستند می‌توان از ام کلثوم بنت عقبه، کریمه بنت مقداد و شفاء بنت عبدالله نام برد. شفاء به دستور پیامبر به حفصه نوشتن آموخت و بعد از آن حفصه در زمرهٔ نویسندگان قرارگرفت. عایشه و ام سلمه از زنانی بودند که فقط خواندن می‌دانستند.

در مدینه سعدبن‌عباده، منذربن‌عمرو، اُبیّ‌بن‌کعب، زیدبن‌ثابت، که نوشتن عربی و عبری را می‌دانست، رافع‌بن‌مالک، اُسَیْدبن‌حُضَیر، معن‌بن‌عدی، بشیربن‌سعد، سعدبن‌ربیع، اوس‌بن‌خِوَلّیٰ و عبدالله‌بن‌اُبیّ نوشتن می‌دانستند»[۳].

شیوهٔ کتابت در عهد رسالت بدین‌گونه بود که بر هرچه یافت می‌شد و امکان نوشتن روی آن وجود داشت، می‌نوشتند؛ مانند:

۱. عُسُب: جمع عَسِیب، جریدهٔ نخل، چوب وسط شاخه‌های درخت خرما که برگهای آن‌را جدا می‌ساختند و در قسمت پهن آن می‌نوشتند.

۲. لِخاف: جمع لَخْفه، سنگ‌های نازک و سفید.

۳. رِقاع: جمع رُقعه، تکه‌های پوست یا ورق (برگ) یا کاغذ.

۴. اُدُم: جمع اَدیم، پوست آماده شده برای نوشتن.

---

۱. ابن ابی الحدید؛ شرح نهج‌البلاغه؛ ج ۱، ص ۳۳۸.
۲. زنجانی، ابوعبدالله؛ تاریخ القرآن؛ ص ۲۱ - ۲۰.
۳. ر.ک: ابوالحسن‌بلاذری؛ فتوح البلدان؛ ص ۴۶۰ - ۴۵۷.

پس از نوشته شدن، آیات نزد پیامبر و در خانهٔ ایشان ضبط و نگهداری می‌شد. گاهی برخی از صحابه می‌خواستند سوره یا سوره‌هایی داشته باشند، آن‌ها را استنساخ کرده و بر روی تکه‌های برگ یا کاغذ می‌نوشتند و نزد خود نگه می‌داشتند و معمولاً در محفظه‌های پارچه‌ای به دیوار می‌آویختند[1].

آیه‌ها به‌گونه‌ای منظم و مرتب، در هر سوره ثبت می‌گردید و هر سوره با نزول بسم‌الله آغاز یافته و با نزول بسم‌الله جدید ختم آن سوره اعلام می‌شد و سوره‌ها با این رویه هر یک جدا و مستقل از یک‌دیگر ثبت و ضبط می‌شد. در عهد رسالت هیچ‌گونه نظم و ترتیبی بین سوره‌ها صورت نگرفت.

علامهٔ طباطبایی می‌فرماید: «قرآن به‌صورت امروزی در عهد رسالت ترتیب داده نشده بود، جز سوره‌های پراکندهٔ بدون ترتیب و آیه‌هایی که در دست این و آن بود و در میان مردم به‌طور متفرق وجود داشت»[2].

زبان وحی

زبان، آسان‌ترین وسیلهٔ انتقال مفاهیم ذهنی در انسان به‌شمار می‌رود و ساده‌ترین ابزاری است که آدمی می‌تواند در حیات اجتماعی، معانی متصوّرهٔ خویش را مورد تبادل و تفاهم قرار دهد. مسألهٔ خطیر تفهیم و تفهّم که لازمهٔ زندگی اجتماعی است تنها از همین راه است که سهل و ساده انجام می‌گیرد. لذا خداوند پس از نعمت آفرینش، آن‌را از بزرگ‌ترین نعمت‌ها یاد کرده‌است **«الرَّحْمانُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسانَ. عَلَّمَهُ الْبَیانَ»**[3]؛ پروردگاری که گسترهٔ رحمت او موجب گردید تا قرآن را به انسان بیاموزد، بزرگ‌ترین نعمتی را که پس از نعمت آفرینش به او ارزانی داشت، نعمت بیان بود.

شرایع الهی که برای انسان‌ها آمده و با آنان سخن گفته، از همین شیوهٔ معمولی و متعارف بهره جسته است. **«وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسانِ قَوْمِهِ لِیُبَیِّنَ لَهُمْ»**[4]؛ و هیچ

---

۱. ر. ک: التمهید، ج ۱ ص ۲۸۸. تلخیص التمهید، ج ۱ ص ۱۳۳.

۲. المیزان، ج ۳، ص ۷۹ ـ ۷۸.

۳. الرحمان ۵۵: ۴ ـ ۱.

۴. ابراهیم ۱۴: ۴.

پیامبری را نفرستادیم مگر آن‌که با زبان مردم خویش سخن گوید، تا [بتواند پیام الهی را] برای آنان روشن سازد». ازاین‌رو زبان شریعت همان زبان مردم است و چون روی سخن با مردم است، باید با زبانی قابل فهم برایشان باشد.

قرآن در میان قوم عرب نازل گردید و با زبان عربی رسا و آشکار بر آنان عرضه شده‌است. «إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلونَ[1]؛ ما، قرآن را به زبان عربی فرستادیم تا بتوانید [خطاب به عرب] آن‌را درک کنید». «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلونَ[2]؛ ما آن‌را قرآنی عربی قرار دادیم تا بتوانید [پیام] آن‌را دریافت دارید». علاوه خداوند زبان قرآن را زبان عربی آشکار معرّفی کرده‌است: «وَ هٰذا لِسانٌ عَرَبِيٌّ مُبينٌ»[3] «مُبین» به معنای آشکار است. «نَزَلَ بِهِ الرّوحُ الأَمينُ. عَلى قَلْبِكَ لِتَكونَ مِنَ الْمُنْذِرينَ بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبينٍ[4]؛ روح الامین [= جبرئیل] آن‌را بر دلت نازل کرد تا [در نافرمانی‌ها] از هشداردهندگان باشی [و آن‌را] با زبانِ عربی آشکار [آورد]». «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ[5]؛ و قرآن را برای پندآموزی سهل و آسان کرده‌ایم، پس آیا پندگیرنده‌ای هست؟». «فَإِنَّما يَسَّرْناهُ بِلِسانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ[6]؛ در حقیقت [قرآن] را بر زبان تو سهل و آسان گردانیدیم، امید که پند گیرند». «قُرآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ[7]؛ قرآنی عربی بی هیچ پیچیدگی [رسا و روشن]، باشد که آنان راه تقوا پویند».

لذا باید گفت: زبان وحی ـ یا زبان قرآن ـ همان زبان عُرْفِ عامّ است[8] که مورد خطاب قرارگرفته‌اند که سهل و آسان و بدون پیچیدگی در بیان بر آنان عرضه شده. البته هر یک بر وفق استعداد خود از آن بهره‌مند می‌شوند. «أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها[9]؛ از آسمان، باران [رحمت] را فرو فرستاد و بستر رودها هر یک، به اندازهٔ گنجایش خود روان شدند». خداوند این آیه را به‌عنوان «مَثَل» آورده‌است. باران رحمت کنایه از قرآن و شریعت، و بستر رودها کنایه از استعدادهای متفاوت

---

۱. یوسف۱۲: ۲.
۲. زخرف۴۳: ۳.
۳. نحل۱۶: ۱۰۳.
۴. شعراء۲۶: ۱۹۵ ـ ۱۹۳.
۵. قمر ۵۴: ۱۷و۲۲و۳۲و۴۰.
۶. دخان۴۴: ۵۸.
۷. زمر۳۹: ۲۸.
۸. یعنی زبان متعارف که برای همگان قابل فهم باشد، با این تفاوت که اختلاف استعدادها در عمقِ درکِ مطالب مؤثر است.
۹. رعد۱۳: ۱۷.

انسان‌ها است تا هر یک بر حسب ظرفیّت و اندازهٔ پذیرایی خود از آن بهره گیرد. لذا در پایان می‌گوید: «كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْأَمْثالَ؛ این‌گونه است که خداوند مَثَل‌ها می‌آورد»؛ یعنی با ضرب‌المثل (مَثَل زدن) واقعیّت حال را روشن می‌سازد، زیرا گفته‌اند «المثال یوضّح المقال؛ مثال آوردن گفتار را روشن می‌سازد».

آری قرآن، ظاهری دارد و باطنی[1]، که ظاهر آن برای همه آشکار است ولی عمق باطن آن به اندیشه و تدبّر بیش‌تری نیاز دارد. در جای‌جای قرآن دستور تعمّق و تدبّر در آیات آن‌را داده‌است «أَفَلاٰ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلىٰ قُلُوبٍ أَقْفالُها[2]؛ آیا در قرآن نمی‌اندیشند، یا [مگر] بر دل‌های‌شان قفل‌هایی نهاده شده‌است؟!». هم‌چنین محکمی دارد و متشابهی[3]. محکمِ آن دلالتی رسا و متشابهِ آن پیچیده‌است و دانش و بینش بیش‌تری لازم دارد تا غُبار تشابه زدوده شود. ولی با این وصف هرگز راه رسیدن به حقایق نهفته و آشکار قرآن بر کسی بسته نیست و به ابزار فهم و وسایل رهیابی که در اختیار دارد بستگی دارد. این‌که در حدیث آمده: «العبارة للعوامّ والإشارة للخواصّ»[4] به همین حقیقت اشارت دارد؛ یعنی مفهوم ظاهری آن برای همگان است که نگرشی سطحی دارند. ولی عمق باطنی آن برای اهل تخصّص است که با ابزار دانش و بینش، و اندیشیدن در نکته‌ها و ظرافت‌های قرآن، حقایق آن‌را به‌دست می‌آورند.

آن‌چه گفته شد، بر وفق مقتضای حکمت الهی است تا سخنی را که برای مردم گفته، برایشان قابل فهم باشد. علاوه صفحهٔ بلند تاریخ خود گواه است که مردم هر زمان، زبان پیام الهی را که بر دست پیامبرانشان بر آنان عرضه می‌شده فهمیده‌اند، و هیچ‌گاه در تاریخ ثبت نشده که پیروان پیامبری گفته باشند: زبان پیامی که آورده‌ای برای ما مفهوم نیست!

ولی اخیراً شبهه‌ای مطرح شده که زبان وحی قابل فهم نیست، جز مفهوم ظاهری آن (در حدّ ترجمه) که راه رسیدن به حقیقت آن برای بشریّت بسته و درک

---

۱. پیامبر اکرم صلّی الله علیه و آله: فرموده: «للقرآن ظهر و بطن». (تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۱).

۲. محمد ۴۷: ۲۴.

۳. «هُوَ الَّذي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ و أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ» (آل‌عمران ۳: ۷).

۴. بحارالأنوار، چاپ بیروت، ج ۷۵، ص ۲۷۸.

آن مَیْسُور نمی‌باشد.

می‌گویند: وحی چون پیام الهی و سخن از ماورای جهان طبیعت است، نمی‌تواند نمایانگر مفهوم حقیقی آن باشد. زیرا واژه‌های به‌کار رفته در لسان شریعت، برای مفاهیمی وضع شده است که با جهان حسّ و عالم شهود سنخیّت (هم‌گونی) دارد و با آن‌چه در پس پردهٔ غیب وجود دارد سنخیّتی ندارد و این ناهم‌گونی میان این دوگونه مفاهیم، دلالتِ الفاظ و عبارات به‌کار رفته در زبان وحی را ازکار می‌اندازد. می‌گویند: پر پیدا است که کاربرد این‌گونه واژه‌ها بر پایه استعاره و تشبیه امور نامحسوس به اشیا محسوس نهاده شده‌است و هرگز نمی‌تواند لفظ مستعار نمایانگر کامل مفهوم مستعارله باشد. برخی زبان وحی را زبان رمز دانسته که کشف آن برای هرکس میسور نیست. برخی فراتر رفته زبان وحی را تمثیلی و تخیّلی محض گرفته‌اند که اصلاً از واقعیّتی حکایت ندارد، جز ترسیم مجرّد ذهنی همانند کتاب «کلیله و دمنه» که مطالب اخلاقی و تربیتی را در قالب تصویر ذهنی در آورده‌است. در نتیجه نمی‌توان از ظاهر تعابیر کُتُب آسمانی، به حقیقتی ثابت پی برد، و با این شیوه خواسته‌اند تا برخی ناهنجاری‌ها (خلاف واقعیّت‌ها که احیاناً در این کُتُب به چشم می‌خورد) توجیه کنند و برخی اشکالات وارد بر کُتُب عهدین را مرتفع سازند. دنباله روها گمان برده‌اند که می‌توان همین شیوه را در بارهٔ قرآن نیز به‌کار برد! در جای خود[1] مشروحاً در این‌باره سخن خواهیم گفت. در این‌جا بحث مختصری می‌آوریم:

زبان وحی به‌ویژه قرآن‌کریم، بر حسب موضوع سخن، مختلف است که می‌توان آن‌را اجمالاً به چهار بخش تقسیم کرد:

۱. احکام و تکالیف: که مرتبط به رفتار انسان‌ها و تنظیم حیات اجتماعی است. در این بخش کاملاً صریح و رسا سخن گفته است، زیرا دستورالعمل‌هایی است که باید انسان‌ها (مخاطبین اصلی کلام) به خوبی درک کنند تا بتوانند به درستی انجام دهند؛ مانند: «یا أَیُّهَا النّاسُ اعْبُدُوا رَبَّکُمُ الَّذي خَلَقَکُم وَالَّذینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقونَ»[2] هرکه زبان عربی بداند، به‌خوبی می‌فهمد که روی سخن در این آیه، با همهٔ مردم

---

۱. التمهید، ج۷.
۲. بقره۲: ۲۱.

است تا تنها خدایی را پرستش کنند که آفریدگار جهانیان است، چه حال و چه گذشتگان. باشد تا حالت تقوی (پروا) در آنان پدید آید. زیرا هرکه خدا را پروا داشته باشد، در زندگی پروا دارد و به درستی رفتار می‌کند.

فهم محتوایی این قبیل آیات، همانند آیهٔ «أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا»[1] و غیره، برای عرب‌زبانان و عربی دانان کاملاً سهل و ساده است و هرگز با دشواری مواجه نمی‌شوند، مگر برای شناخت کمّ و کیف انجام این‌گونه دستورات که با مراجعه به توضیحاتی که در سنّت آمده است روشن می‌گردد.

۲ . اَمْثال و حِکَم: که به‌منظور پند و اندرز و بیدار شدن ضمیر انسان‌ها در قرآن آمده است. این بر دوگونه است: گاه از واقعیّت‌های حیات بهره گرفته و به انسان‌ها هشدار می‌دهد تا از گذشته عبرت بگیرند. زیبایی‌ها و زشتی‌های گذشتهٔ تاریخ انسان را، در جلوی چشم وی قرار می‌دهد تا از آن پند گیرد. خوبی‌ها را دنبال کند و از بدی‌ها دوری جوید و گذشتهٔ ناگوار خود را تکرار ننماید. سرگذشت بنی‌اسرائیل و اقوام مشابه که در قرآن بسیار از آن یاد شده و نکوهش گردیده به همین منظور است. واقعیّت‌هایی است که جوامع بشری باید از آن پند گیرند و دگربار گذشتهٔ خود را تکرار ننمایند.

دربارهٔ اهل کتاب که گذشتهٔ رسوای خود را تکرار می‌کردند، می‌فرماید: «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ، فَقَدْ سَأَلُوا موسى أَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقالوا أَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً[2]؛ اهل کتاب از تو می‌خواهند تا نوشته‌ای از آسمان بر آنان فرود آوری، البته از موسی درخواستی بزرگ‌تر نمودند و گفتند: خدا را آشکارا به ما بنمای!».

دربارهٔ اَعراب مشرک می‌گوید: «وَ قالَ الَّذينَ لا يَعْلَمونَ لَوْلا يُكَلِّمُنَا اللّٰهُ أَوْ تَأْتينا آيَةٌ، كَذٰلِكَ قالَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشابَهَتْ قُلوبُهُمْ[3]؛ افراد نادان گفتند: چرا خدا با ما سخن نمی‌گوید؟ یا برای ما نشانه‌ای نمی‌آید؟ کسانی که پیش از اینان بودند [نیز] مانند همین گفتهٔ [بی‌جای] ایشان را می‌گفتند، [زیرا] دل‌ها [و اندیشه‌ها] شان به هم می‌ماند».

---

۱. بقره۲: ۲۷۵.
۲. نساء ۴: ۱۵۳.
۳. بقره ۲: ۱۱۸.

دربارهٔ ویرانه‌های باقی مانده از قوم لوط که در معرض دید مشرکان بوده هشدار می‌دهد: «وَ إِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ وَ بِاللَّيْلِ أَفَلا تَعْقِلونَ[۱]؛ صبح‌گاهان و شام‌گاهان بر [آثار ویران شدهٔ] آنان می‌گذرید، آیا [عبرت نمی‌گیرید و] نمی‌اندیشید؟!».

و دربارهٔ مقایسهٔ مشرکان با آل‌فرعون که گم‌راهی را برای خویش انتخاب نمودند فرموده: «ذٰلِكَ بِما قَدَّمَتْ أَيديكُمْ وَ أَنَّ اللّٰهَ لَيْسَ بِظَلّامٍ لِلْعَبيدِ. كَدَأْبِ آلِ‌فِرْعَوْنَ وَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَروا بِآياتِ اللّٰهِ فَأَخَذَهُمُ اللّٰهُ بِذُنوبِهِمْ إِنَّ اللّٰهَ قَوِيٌّ شَديدُ الْعِقابِ. ذٰلِكَ بِأَنَّ اللّٰهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَها عَلىٰ قَوْمٍ حَتّىٰ يُغَيِّروا ما بِأَنْفُسِهِمْ وَ أَنَّ اللّٰهَ سَميعٌ عَليمٌ. كَدَأْبِ آلِ‌فِرْعَوْنَ وَالَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبوا بِآياتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْناهُمْ بِذُنوبِهِمْ[۲]؛ این [اشاره به کیفر الهی] دست‌آوردهای پیشین شماست، و [گرنه] خدا بر بندگان [خود] ستم‌کار نیست. همانند رفتار پیروان فرعون و پیشینیان آنان؛ به آیات خدا کفر ورزیدند، پس خدا به [سزای] گناهانشان گرفتارشان کرد. خدا نیرومند و سخت کیفر است. این [کیفر] بدان جهت است که خداوند نعمتی را که بر قومی ارزانی داشته تغییر نمی‌دهد، مگر آن‌که آنان آن‌چه را در دل دارند تغییر دهند [یعنی تغییر حالت و تغییر جهت دهند] و خدا شنوای دانا است. [رفتاری] چون رفتار فرعونیان و پیشینیان آنان که آیات پروردگارشان را تکذیب کردند، پس ما آنان را به [سزای] گناهانشان هلاک کردیم».

گونهٔ دیگر «ضرب‌المَثَل؛ مَثَل زدن» است و عبارت است از ترسیم حالت و وضعیّتی خاصّ که گوینده، آن‌را به تصویر می‌کشد و پیام خود را در قالب آن بیان می‌دارد. قرآن در توانایی ترسیم هنری و گویا نمودن ضرب‌المثل‌ها تا سرحدّ اعجاز پیش رفته است. ضرب‌المثل، گرچه جنبهٔ تخیّلی دارد، ولی خود یک نوع پیام رسانی است که در قالب هنر، این رسالت را ایفا می‌کند. در واقع ابزاری است که پیام رسان از آن استفاده می‌کند. قرآن به نحو اُحسن از این ابزارِ توانا بهره گرفته و در ترسیم حالات اشخاص یا گروه‌ها با بهترین وجهی هنر تصویر را به‌کار برده‌است[۳].

قرآن در آیه‌های ۱۶ تا ۲۰ سورهٔ بقره، به دو گونه حالت منافقین را به تصویر کشیده‌است. دو حالت درونی و برونیِ نگران‌کننده که منافق را فراگرفته، با کیفیّتی

---

۱. صافات۳۷: ۱۳۸ ـ ۱۳۷. ۲. انفال۸: ۵۴ ـ ۵۱.
۳. ر.ک: سید قطب، التصویر الفنّي في القرآن.

شیوا و رسا ترسیم شده‌است.

در سورهٔ ابراهیم، بیهوده بودن کارهای کافران را با ضرب‌المثل، حالت تجسّمی بخشیده «**مَثَلُ الَّذينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ، اَعْمالُهُمْ كَرَمادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرّيحُ في يَوْمٍ عاصِفٍ لا يَقْدِرونَ مِمّا كَسَبوا عَلىٰ شَيءٍ ذٰلِكَ هُوَ الضَّلالُ الْبَعيدُ**[1]؛ مَثَل کسانی که به پروردگارشان کافر شدند، کردارهای‌شان به خاکستری می‌ماند که بادی تند در روزی طوفانی برآن بوزد. از آن‌چه به‌دست آورده‌اند هیچ [بهره‌ای] نمی‌توانند برد. این است همان گمراهیِ دور و دراز». جالب آنکه از همان نخست، اعمال آنان را به خاکستر تشبیه کرده است که حالت فنایی آتش سوخته را می‌رساند! در سورهٔ بقره، کمک رسانی به بینوایان را که توأم با منّت‌گذاری و آزردن خاطر آنان انجام گیرد، به بخشش‌های ریاکارانه (خودنمایی) تشبیه نموده، آن‌گاه در قالب هنریِ ترسیم، بیهوده بودن آن‌را تجسّم بخشیده است: «**فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوانٍ عَلَيْهِ تُرابٌ فَأَصابَهُ وابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْداً لا يَقْدِرونَ عَلىٰ شَيءٍ مِمّا كَسَبوا وَاللهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكافِرينَ**[2]؛ پس مَثَل او هم‌چون مَثَل سنگ خارایی است که بر رویِ آن، غبار خاکی [نشسته] است، و رگباری به آن رسیده و آن [سنگ] را شفّاف و صاف بر جای گذارده است. آنان [= ریاکاران] نیز از آن‌چه به‌دست آورده‌اند بهره‌ای نمی‌برند، و خداوند، کافران را هدایت نمی‌کند».

این‌گونه ضرب المثل‌های ترسیمی در قرآن فراوان است «**وَ لَقَدْ ضَرَبْنا لِلنّاسِ في هٰذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرونَ**»[3]. در جای دیگر می‌گوید: «**وَ لَقَدْ صَرَّفْنا لِلنّاسِ في هٰذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ**»[4]؛ یعنی مثل‌های گوناگونی آورده‌ایم، باشد تا ضمیر خفتهٔ انسان‌ها را بیدار سازیم.

این دو بخش از آیات قرآنی (بخشِ بیان احکام و تکالیف و بخش حِکَم و مواعظ) کاملاً برای مردم آن روز ـ که مخاطبین قرآن بودند ـ و نیز برای همگان تا ابدیّت روشن و آشکار است و آیهٔ «**بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبينٍ**[5]؛ به زبان عربی رسا و آشکار» برای همیشه جریان دارد.

---

۱. ابراهیم۱۴: ۱۸.
۲. بقره ۲: ۲۶۴.
۳. زمر۳۹: ۲۷.
۴. اسراء۱۷: ۸۹.
۵. شعراء۲۶: ۱۹۵.

این دو بخش از گفتار قرآن، اکثریّت قاطع آیات قرآن را فرا می‌گیرد و هرگونه ابهام و دشواری در فهم آن برای هیچ کس وجود ندارد. تنها آشنایی با لغت عرب یا ترجمهٔ قرآن به زبان خواننده، برای بهره‌مند شدن از آن، کافی است.

می‌ماند دو بخش دیگر (بخش سخن از جهان غیب و بخش معارف) که بیش‌تر از ابزار استعاره و تشبیه و کنایه استفاده شده‌است. ولی شیوه‌های به‌کار رفته همان شیوه‌های متعارف و شناخته‌شده نزد عرب بوده‌است که ظاهری آشکار و باطنی ژرف دارند، و هر کس به اندازهٔ ظرفیّت خود از آن بهره‌مند می‌گردد. در زیر نمونه‌هایی از آن‌را می‌آوریم:

۳. سخن از سرای غیب: قرآن و هر کتاب آسمانی چون از جهان غیب پیام آورده‌اند، ناگزیر از آن جهان شمّه‌ای بازگو کرده‌اند. البته این واژه‌ها و الفاظی که برای توصیف جهان غیب به‌کار رفته، برای مفاهیمی وضع شده‌اند که متناسب با عالم حسّ و شهود است و نمی‌توانند کاملاً بازگو کنندهٔ مفاهیمی باشند که در سرای غیب جریان دارد. علاوه ابزار درک ساکنین این جهان، چه ظاهری (حواسّ خمس) و چه باطنی (عقل و اندیشه) برای درک و دریافت مفاهیم عالَم شهود و متناسب با آن ساخته شده و از درک کامل مفاهیمی از سنخ دیگر ناتوانند. ازاین‌رو است که در گزاره‌های کتب آسمانی دربارهٔ مفاهیم غیبی، از استعاره و تشبیه و به‌کار بردن مجاز و کنایه استفاده شده تا به‌گونه‌ای تقریبی و از باب تشبیه نامحسوس به محسوس گزارش کنند. این شیوهٔ متعارفی است که در این‌گونه تشبیه‌ها، به تقریب بسنده می‌شود و بیان یا درک تحقیقی ـ با این وصف ـ امکان‌پذیر نیست.

مثلاً از مراتب و تنوّع نیروهایی که در اختیار فرشتگان (که مدبّرات أمرند[1]) قرار دارد، به «اَجنحه[2]؛ بالها» تعبیر شده است، زیرا بال وسیله پرواز است و کاربرد آن در نیروهایی که امکانات کار را فراهم می‌کنند، متعارف می‌باشد. بال و بازو هر دو در این مفهوم کاربرد دارند و مفهوم حقیقی هیچ‌یک مقصود نیست.

---

۱. «فَالْمُدبِّراتِ أَمْراً» (نازعات ۷۹: ۵)؛ یعنی نیروهای عاقل و فعّال که تدبیر جهان هستی با دست آنان انجام می‌گیرد.

۲. «جاعِلِ الْمَلائِکَةِ رُسُلاً أُولی أَجْنِحَةٍ مَثْنیٰ و ثُلاثَ وَ رُباعَ» (فاطر ۳۵: ۱).

هم‌چنین است موقعی که از حور و قصور و أشجار و أنهار یا شعله‌های آتش دوزخ سخن به‌میان می‌آید. نمی‌توان عیناً همین مفاهیمی را که در این سرا جریان دارد داشته‌باشد، بلکه متناسب با سرای دیگر خواهد بود و اگر حقیقت آن برای ما آشکار نیست، این از کوتاهی فهم ما است، نه از قصور بیان قرآن. البته در این‌باره سخن بیش‌تری باید گفت تا برخی سوء تفاهم‌ها مرتفع گردد که با توفیق الهی در جای خود می‌آوریم[1].

۴ ـ معارف و اصول شناخت: قرآن در رابطه با معارف و اصول شناخت مسائلی مطرح کرده که فراتر از بینش بشریّت تا آن روز بوده و تاکنون نیز اگر رهنمود وحی نبود، معلوم نبود که بینش بشری بدان راه می‌یافت و شاید برای همیشه چنین باشد.

کنه ذات احدیّت هرگز قابل شناخت نیست جز از راه صفات جمال و جلال و جامعیّت صفات کمال، که همگی توقیفی است و عقل باکمک وحی بدان راه یافته، به‌طوری که تا ۹۹ اسم برای پروردگار شناخته شده‌است[2]. عمده صفات جمال در آخر سورهٔ حشر آمده است: «**هُوَ اللهُ الَّذي لا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحيمُ. هُوَ اللهُ الَّذي لا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزيزُ الْجَبّارُ الْمُتَكَبِّرُ. سُبْحانَ اللهِ عَمّا يُشْرِكُونَ. هُوَ اللهُ الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْماءُ الْحُسْنىٰ، يُسَبِّحُ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزيزُ الْحَكيمُ**»[3]؛ او خداوندی است که جز او خدایی نیست. به آن‌چه پنهان و آشکار است آگاه می‌باشد. رحمت او شامل و عنایت خاص او کامل است... او فرمان‌روا و صاحب اختیاری است که درگاه او تا سرحدّ قِداست پاکیزه است. سلامت و اَمنیّت را بر جهانیان برافراشته است. عزّت و قدرت و جبروت و کبریایی او بر جهان سایه افکنده‌است. از آن‌چه مشرکان می‌پندارند به دور است. او است خدای آفریننده و سازنده و صورت‌بخش همهٔ موجودات.

---

۱. ج۷ التمهید که مخصوص دفع شبهات است. علّامه به این جهت در مقدمهٔ تفسیرالمیزان (ج۱، ص۹ ـ ۶) اشارتی دارد.

۲. صدوق در کتاب توحید (ص۲۲۰ ـ ۱۹۴) اسماء حسنای الهی را مشروحاً بیان داشته‌است: هم‌چنین رجوع شود به فیض کاشانی، علم الیقین، ج۱، ص۱۵۰ ـ ۹۷. سبزواری، شرح الأسماء الحسنی، مصباح کفعمی، ص۳۴۷ ـ ۳۱۲ ابن فهد حلّی، خاتمهٔ کتاب عدة الداعي، ص۳۱۲ ـ ۲۹۸. شرح اسماء حسنای فخر رازی ص۳۵۳ ـ ۱۵۲.

۳. حشر۵۹: ۲۴ ـ ۲۲.

تمامی نشانه‌های نیکی و نیک خواهی در او فراهم است. آن‌چه در آسمان‌ها و زمین است [جمله] تسبیح او می‌گویند [او را ستایش می‌کند] او [بر هرچه اِراده کند] پیروز و حکمت اندیش است».

راز آفرینش را در آفرینش انسان می‌توان یافت. انسان آفریده‌ای است خداگونه که مظهر تامّ صفات جمال و جلال الهی است «**إنِّي جاعِلٌ في الأَرْضِ خَليفَةً**»[1]. ودایع الهی بدو سپرده شده است: «**إنّا عَرَضْنا الأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَ الجِبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَ أَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الإِنْسانُ**»[2]. انسان را تنها شایسته یافتیم تا ودایع خود را بدو بسپاریم. لذا تعلیم «اسماء» (پی بردن به حقایق هستی) بدو اختصاص یافت «**وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها**»[3]، و خداوند او را گرامی داشت «**وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَني آدَمَ**»[4]. و چون او را منتسب به خود دانست او را مسجود ملایک قرار داد «**فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فيهِ مِنْ روحي فَقَعوا لَهُ ساجِدينَ**»[5]. بدین سبب تمامی نیروهای جهان هستی، چه در بالا و چه در پایین، در اختیار کامل او قرار گرفت «**وَ سَخَّرَ لَكُمْ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الأَرْضِ جَميعاً مِنْهُ**»[6]. از این رو تمامی اشیا برای انسان آفریده شده است یعنی در انسان نیرویی آفریده شده تا تمامی نیروها را در اختیار گیرد تا وجود خویش را تجلی‌گاه حضرت حق قرار دهد، و تمامی صفات جمال و جلال کبریایی حق در وجود او جلوه‌گر شود. «خلقتُ الأشیاء لأجلک و خلقتُک لأجلي؛ همه چیز را برای تو - خطاب به انسان کامل - آفریدیم، و تو را برای خود»[7]، زیرا آفریده‌ای که بتوان چنان جلوه‌گاه حضرت حق قرارگیرد، جز انسان این شایستگی را نداشت، لذا است که در آفرینش او به خود تبریک گفت: «**فَتَبارَكَ اللّهُ أَحْسَنُ الخالِقينَ**»[8].

انسان این‌چنین در قرآن توصیف شده که در جای دیگر چنین توصیفی از انسان ارائه نشده‌است، و مسیر حرکت انسان در بستر تاریخ، خود نشان‌گر صحت و شاهد صدق همین حقیقت است که قرآن توصیف نموده.

---

۱. بقره۲: ۳۰.
۲. احزاب۳۳: ۷۲.
۳. بقره۲: ۳۱.
۴. اسراء۱۷: ۷۰.
۵. حجر۱۵: ۲۹.
۶. جاثیه۴۵: ۱۳.
۷. فیض کاشانی، علم الیقین، ج۱، ص۳۸۱، به نقل از مشارق أنوار الیقین، ص۶۷.
۸. مؤمنون۲۳: ۱۴.

وحیانی بودن ساختار قرآن

برخی احتمال داده‌اند که الفاظ و تنظیم عبارات قرآن وَحْیانی نباشد، بلکه معانی آن بر قلب پیامبر اِلقاء شده و آن حضرت خود آن‌را در قالب الفاظ درآورده‌است![1]
این احتمال از آن‌جا نشأت گرفته که در تعبیر آیهٔ «فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلىٰ قَلْبِكَ»[2] و نیز آیهٔ «نَزَلَ بِهِ الرّوحُ الأَمينُ عَلىٰ قَلْبِكَ»[3] آمده که قرآن بر قلب پیامبر ـ که جای‌گاه ادراک درونی است ـ فرود آمده‌است.

ولی این احتمال جایی ندارد و فاقد سند اعتبار است. علاوه صراحت آیات قرآن آن‌را نفی می‌کند و تلقّی مسلمانان از روز نخست تاکنون خلاف آن‌را می‌رساند و با مسألهٔ اعجاز و تحدّی ـ که بیش‌تر در جنبهٔ لفظ و تنظیم عبارات متمرکز است ـ منافات دارد، زیرا گسترهٔ تعجیز شامل پیامبر نیز می‌گردد. چنین برداشتی از دو آیهٔ فوق کاملاً سطحی می‌نماید، زیرا مقصود از قلب در این دو آیه، شخصیّت درونی پیامبر است که شخصیّت حقیقی او را تشکیل می‌دهد. دریافت وحی نیز می‌بایست از همان راه صورت می‌گرفت، چون پیام وَحْیانی به‌گونهٔ معمولی انجام نمی‌گیرد تا بتوان با حسّ ظاهری آن‌را دریافت، بلکه دستگاه و گیرندهٔ مناسب خود را برای دریافت نیاز دارد، که همان جنبهٔ روحانی و ملکوتی پیامبران است که به سرحدّ کمال رسیده و شایستگی دریافت و بازگو کردن چنین پیامی را دارند.

اگر خواسته باشیم مثال تقریبی برای آن ارائه دهیم، می‌توان نحوهٔ دریافت امواج رادیویی را شاهد بیاوریم؛ دستگاه مخصوصی نیاز است تا پیام رادیویی را دریافت دارد، و عین الفاظ و عبارات دریافتی را گزارش دهد. پیام رادیویی را با همان الفاظ و عبارات با حسّ معمولی نمی‌توان دریافت نمود، ولی با دستگاه مخصوص و

---

۱. ر.ک: فلسفهٔ علم کلام، نوشته «هَری اوسترین ولفسن» ترجمه احمد آرام. وی این احتمال را به مُعمَّربن عبّاد سُلَمی (متوفای ۲۲۸) که از سران معتزله است، نسبت داده و به کتاب «مقالات الإسلاميين» ابوالحسن اشعری استناد کرده‌است، که با رجوع به اصل مستند، روشن گردید برداشت هری اوسترین اشتباه بوده‌است. ولی همین امر سبب شده تا افرادی مانند «مقصود فراستخواه» آن‌را دست‌آویز قرار داده و به‌عنوان شبهه، امروزه مطرح سازند. رجوع شود به کتاب وی «زبان قرآن» ص۳۰۵. و مقال وی در فصل نامه فرراه، شمارهٔ ۱، زمستان۷۷، ص ۲۱.

۲. بقره۲: ۹۷.

۳. شعراء۲۶: ۱۹۴ ـ ۱۹۳.

متناسب با آن قابل دریافت و بازگو کردن می‌باشد. هرگز تصوّر نمی‌رود که دستگاه گیرنده تنها مفاهیم را دریافت می‌دارد، آن‌گاه خود در قالب الفاظ (ساختهٔ خود) در می‌آورد.

این یک مثال تقریبی است، و هرگز نخواسته‌ایم شباهتی میان آن و نحوهٔ دریافت وحی ثابت کنیم. جز آن‌که می‌توان تصوّر نمود دریافت به‌گونه‌ای است که قابل حسّ نباشد، ولی عین الفاظ و عبارات به‌گونهٔ غیر محسوس، قابل دریافت و بازگو کردن باشد.

قرآن تصریح دارد که الفاظ و عبارات قرآن و ساختار آن، از آن خدا است و با دست وحی انجام گرفته‌است، زیرا واژه‌های قرائت، تلاوت و ترتیل را به‌کار برده، که از نظر وضع لغت عرب تنها بازگو کردن سرودهٔ دیگران را می‌رساند، که الفاظ و معانی هر دو از آن دیگری باشد، و بازگو کننده آن‌را صرفاً تلاوت می‌کند و از خود چیزی مایه نمی‌رود.

قرائت از نظر لغت بازگو کردن عبارت و الفاظی است که دیگری تنظیم کرده‌باشد، و اگر الفاظ و عبارات از خود او باشد، واژهٔ قرائت به‌کار نمی‌رود. همین‌گونه است تلاوت. لذا فقها گفته‌اند: قرائت، عبارت است از حکایت لفظ، در مقابلِ تَکَلّم که عبارت است از حکایت معنا.

همان‌گونه که دربارهٔ شعر، اگر خود بسراید انشاء گویند، و اگر شعری که سابق گفته یا از دیگری باشد، انشاد گویند. انشاد، حکایت شعری است که قبلاً سروده شده، و انشاء سرودن بالبداهه است.

قرائت نیز حکایت نثری است که الفاظ و عبارات آن قبلاً تنظیم شده‌است و تکلّم، انشاء معنا است با الفاظ و عباراتی که خود تنظُیُم می‌کند.

با این توضیح روشن شد که قرآن نمی‌تواند الفاظ و عباراتش از پیامبر باشد، زیرا پیامبر آن‌را قرائت یا تلاوت می‌فرمود، و هرگز در جایی نیامده که پیامبر به آن تکلّم می‌نمود.

در قرآن کریم آمده: «فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ»[۱]. «وَ إِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذينَ لا يُؤْمِنونَ حِجاباً مَسْتوراً»[۲]. «وَ قُرْآناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النّاسِ عَلىٰ مُكْثٍ وَ نَزَّلْناهُ تَنْزِيلاً»[۳]. «سَنُقْرِؤُكَ فَلا تَنْسىٰ»[۴]. «هُوَ الَّذي بَعَثَ في الْأُمِّيِّينَ رَسولاً مِنْهُمْ يَتْلو عَلَيْهِمْ آياتِهِ»[۵]. «وَ أَنْ أَتْلُوَ هٰذا الْقُرْآنَ...»[۶]. «وَاتْلُ ما أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتابِ رَبِّكَ»[۷]. آیاتی که تلاوت قرآن را به پیامبر نسبت می‌دهند فراوان است.

علاوه، قرآن صریحاً با عنوان «کلام‌الله» یاد شده: «وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلامَ اللهِ»[۸]. «يُريدونَ أَنْ يُبَدِّلوا كَلامَ اللهِ»[۹]. و در احادیث تفسیر به رأی آمده: «ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي»[۱۰] و در حدیث دیگر آمده: «و هو كلام‌الله، و تأويله لا يُشبه كلام البشر»[۱۱].

اضافه برآن این‌که خداوند می‌فرماید: قرآن را به زبان عربی فرو فرستادیم، کاملاً صراحت دارد که ساختار لفظی آن نیز با دست وحی انجام گرفته‌است. در آیهٔ سورهٔ شعراء که مستشکل به آن تمسّك جسته، صریحاً به این جهت عنایت دارد: «وَ إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعالَمينَ. نَزَلَ بِهِ الرّوحُ الْأَمينُ. عَلىٰ قَلْبِكَ لِتَكونَ مِنَ الْمُنْذِرينَ. بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبينٍ»[۱۲].

لذا جای تردید نیست که قرآن در دو جهت لفظ و معنا ساختار وَحْیانی دارد، و صرفاً کلام خدا است. هرگز در توان پیامبر نیست که چنین سخن معجزه آسایی ـ که بیش‌تر در جهت لفظ و نظم عبارت متمرکز است ـ از خود بسازد. گسترهٔ آیات تحدّی و تعجیز، شامل پیامبر نیز می‌شود، چنان‌چه اشارت رفت.

---

۱. نحل ۱۶: ۹۸.
۲. اسراء ۱۷: ۴۵.
۳. اسراء ۱۷: ۱۰۶.
۴. اعلی ۸۷: ۶.
۵. جمعه ۶۲: ۲.
۶. نمل ۲۷: ۹۲.
۷. کهف ۱۸: ۲۷.
۸. توبه ۹: ۶.
۹. فتح ۴۸: ۱۵.
۱۰. امالی صدوق، ط نجف، ص ۶، مجلس ۲.
۱۱. توحید صدوق، ط بیروت، ص ۲۶۴، باب ۳۶.
۱۲. شعراء ۲۶: ۱۹۵ ـ ۱۹۲.

فصل دوم

نزول قرآن

قرآن مجموعهٔ آیات و سوره‌های نازل شده بر پیامبر اسلام است که پیش از هجرت و پس از آن در مناسبت‌های مختلف و پیش‌آمدهای گوناگون به‌طور پراکنده نازل شده‌است. سپس گردآوری شده و به‌صورت مجموعهٔ کتاب درآمده‌است. نزول قرآن تدریجی، آیه آیه و سوره سوره، بوده و تا آخرین سال حیات پیامبرﷺ ادامه داشته است. در دوران حیات پیامبرﷺ هرگاه پیش‌آمدی رخ می‌داد یا مسلمانان با مشکلی روبرو می‌شدند، در ارتباط با آن پیش‌آمد یا برای رفع آن مشکل یا أحیاناً پاسخ به سؤال‌های مطرح شده، مجموعه‌ای از آیات یا سوره‌ای نازل می‌شد. این مناسبت‌ها و پیش‌آمدها را اصطلاحاً اسباب نزول یا شأن نزول می‌نامند، که دانستن آن‌ها برای فهم دقیق بسیاری از آیات ضروری است. این نزول پراکنده، قرآن را از دیگر کتب آسمانی جدا می‌سازد. زیرا صُحُف ابراهیم و ألواح موسی یک‌جا نازل شد و همین امر موجب عیب‌جویی مشرکان گردید: «**وَ قَالَ الَّذینَ كَفَروا لَولاٰ نُزِّلَ عَلَیْهِ الْقُرآنُ جُمْلَةً واٰحِدَةً**...؛ کسانی که کفر ورزیده‌اند گفتند: چرا قرآن یک‌جا بر او نازل نگردیده؟...». در جواب آنان آمده: «**كَذٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤٰادَكَ وَ رَتَّلْنٰاهُ تَرْتیلاً**[1]؛ این به‌خاطر آن است که قلب تو را به‌وسیلهٔ آن استوار گردانیم و [ازاین‌رو] آن‌را به‌تدریج بر تو خواندیم». در جای دیگر می‌گوید: «**وَ قُرْآناً فَرَقْنٰاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النّٰاسِ**

---

۱. فرقان ۲۵: ۳۲.

عَلیٰ مُکْثٍ وَ نَزَّلْنٰاهُ تَنْزِیلاً»[۱]؛ قرآنی که آیاتش را از هم جدا کردیم تا آن‌را با درنگ بر مردم بخوانی و آن‌را به‌تدریج نازل کردیم».

به‌طوری که از قرآن استنباط می‌شود، حکمت تدریجی بودن نزول قرآن آن است که پیامبر اکرم ﷺ و مسلمانان احساس کنند هم‌واره مورد عنایت خاص پروردگار قرار دارند و پیوسته رابطهٔ آنان با حق تعالی استوار است و این تداوم نزول باعث دل‌گرمی و تثبیت آنان را فراهم سازد. «وَاصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ فَإِنَّکَ بِأَعْیُنِنٰا...»[۲]؛ و در برابر دستور پروردگارت شکیبا باش چرا که مورد عنایت کامل ما قرار داری...» این قبیل دل‌گرمی‌های مداوم برای پیامبر اسلام فراوان بوده‌است و در قرآن در موارد بسیاری بدان اشاره شده‌است.

آغاز نزول

آغاز نزول قرآن در ماه مبارک رمضان و در شب قدر صورت گرفت:

«شَهْرُ رَمَضٰانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِیهِ الْقُرْآنُ هُدیً لِلنّٰاسِ وَ بَیِّنٰاتٍ مِنَ الْهُدیٰ وَ الْفُرْقٰانِ...»[۳]؛

«إِنّٰا أَنْزَلْنٰاهُ فِي لَیْلَةٍ مُبٰارَکَةٍ إِنّٰا کُنّٰا مُنْذِرِینَ، فِیهٰا یُفْرَقُ کُلُّ أَمْرٍ حَکِیمٍ»[۴]؛

«إِنّٰا أَنْزَلْنٰاهُ فِي لَیْلَةِ الْقَدْرِ...»[۵].

شب قدر ـ نزد امامیّه ـ میان دو شب مردّد است: شب ۲۱ و ۲۳ ماه مبارک رمضان. شیخ کلینی از حسّان‌بن‌مهران روایت کرده‌است گوید: از امام‌صادق ؑ پرسیدم: شب قدر کدام است؟ فرمود: «آن را در یکی از دو شب ۲۱ و ۲۳ جستجو کن». زراره از امام‌صادق ؑ روایت کرده فرمود: «شب ۱۹ شب تقدیر است، شب ۲۱ شب تعیین و شب ۲۳ شب ختم و امضای امر است»[۶]. شیخ صدوق می‌گوید: «مشایخ ما اتفاق نظر دارند که لیلة القدر، شب ۲۳ ماه رمضان است»[۷]. این شب را

---

۱. اسراء ۱۷: ۱۰۶.
۲. طور ۵۲: ۴۸.
۳. بقره ۲: ۱۸۵.
۴. دخان ۴۴: ۴ ـ ۳.
۵. قدر ۹۷: ۱.
۶. ر.ک: محمدبن حسن حرّ عاملی؛ وسایل الشیعة؛ ج ۷، ابواب احکام شهر رمضان، باب ۳۲، حدیث ۱ و ۲. شیخ طوسی؛ التهذیب؛ ج ۴، ص ۳۳۰، شمارهٔ ۱۰۳۲.
۷. شیخ صدوق؛ الخصال؛ ج ۲، ص ۱۰۲. التمهید؛ ج ۱، ص ۱۰۹ ـ ۱۰۸.

«لیلة الجُهنی» نیز گویند به شرحی که در حدیث ابوحمزهٔ ثمالی آمده‌است[۱].

سه سال تأخیر نزول

آغاز وحی رسالی (بعثت) در ۲۷ ماه رجب، ۱۳ سال پیش از هجرت (۶۰۹ میلادی) بود[۲]، ولی نزول قرآن به‌عنوان کتاب آسمانی، سه سال تأخیر داشت. این سه سال را به‌نام «فَتْرت»[۳] می‌خوانند. پیامبرﷺ در این مدت دعوت خود را سرّی انجام می‌داد تا آیهٔ «فَاصْدَعْ بِما تُؤْمَرُ»[۴] نازل شد و دستور اعلان دعوت را دریافت کرد[۵]. ابوعبدالله زنجانی گوید: «پس از نزول آیهٔ «اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذي خَلَقَ...»[۶] تا مدت سه سال قرآن نازل نشد و این مدت را فترت وحی می‌نامند؛ سپس قرآن به‌صورت تدریجی نازل گردید که مورد اعتراض مشرکین قرار گرفت»[۷]. چنان‌که در آیهٔ «لَولا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً واحِدَةً»[۸] به آن اشارت رفت.

---

۱. ر.ک: وسایل الشیعه ج ۱۰ ص ۳۵۵. التمهید ج ۱ ص ۱۰۸.

۲. در این‌که بعثت در ۲۷ ماه رجب اتفاق افتاده است، روایات بسیاری وارد شده و در آن‌ها عبادات ویژه‌ای سفارش شده‌است؛ زیرا آن روز را پیوسته باب فتح برکات دانسته‌اند. (ر.ک: ابن الشیخ؛ الأمالی؛ ص ۲۸. کافی؛ ج ۴، ص ۱۴۹. بحارالانوار؛ ج ۱۸، ص ۱۸۹. وسایل الشیعة؛ ج ۷، ابواب الصوم المندوب، باب ۱۵، حدیث ۷ ـ ۱. مناقب ابن شهر آشوب؛ ج ۱، ص ۱۵۰. سیرهٔ حلبیّة؛ ج ۱، ص۲۳۸. منتخب کنزالعمال در حاشیهٔ مسند احمد؛ ج۳، ص ۳۶۲)؛ ولی ابوجعفر طبری آملی (۲۲۴ ـ ۳۱۰) روایتی دارد که به استناد آیهٔ ۴۱ سورهٔ انفال «وَ ما أَنْزَلْنا عَلى عَبْدِنا يَوْمَ الْفُرْقانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعانِ» آغاز بعثت را روز ۱۷ رمضان دانسته است؛ زیرا این آیه دربارهٔ جنگ بدر که در همین زمان اتفاق افتاد، نازل شد و ظاهراً ابوعبدالله زنجانی آن‌را تأیید کرده‌است (تاریخ القرآن؛ ص۷). ولی آیهٔ کریمه صرفاً اشاره دارد که در این روز آیه‌هایی از قرآن دربارهٔ انفال و دیگر شؤون مربوط به جنگ بر پیامبر نازل شده‌است؛ اما دربارهٔ آغاز نزول قرآن یا بعثت در این روز سخنی در بین نیست (التمهید؛ ج ۱، ص۱۰۶).

۳. فترت به‌معنای سستی و کاهش یافتن است. در این‌جا کنایه از قطع تداوم وحی قرآنی می‌باشد.

۴. حجر ۱۵: ۹۴.

۵. ر.ک: سیره ابن هشام؛ ج ۱، ص ۲۸۰. ابو الحسن علی‌بن‌ابراهیم‌القمی؛ تفسیر قمی؛ ذیل آیهٔ ۹۴ سورهٔ حجر. مناقب ابن شهر آشوب؛ ج ۱، ص ۴۰.

۶. علق ۹۶: ۱.

۷. تاریخ القرآن؛ ص۹.

۸. فرقان۲۵: ۳۲.

مدت نزول

مدت نزول تدریجی قرآن بیست سال است. نزول قرآن سه سال بعد از بعثت آغاز و تا آخرین سال حیات پیامبرﷺ ادامه داشت. ابوجعفر محمدبن یعقوب کلینی رازی (متوفای ۳۲۸) حدیثی آورده‌است که حفص‌بن غیاث از امام‌جعفرصادقؑ می‌پرسد: با آنکه نزول قرآن در مدت ۲۰ سال بوده، چرا خداوند فرموده است: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذي أُنزِلَ فيهِ الْقُرْآنُ»[۱] محمدبن‌مسعود عیاشی سمرقندی (متوفای ۳۲۰) از ابراهیم‌بن‌عمر صنعانی نقل می‌کند که به حضرت امام‌صادقؑ عرض کرد: چگونه قرآن در ماه رمضان نازل گردیده با آنکه در مدت بیست سال نازل شده‌است؟[۲] علی‌بن‌ابراهیم قمی می‌گوید: از امام‌صادقؑ سؤال شد: چگونه قرآن در ماه رمضان نازل گردید، با آنکه در طول بیست سال نازل شده‌است؟[۳] امام‌صادقؑ در روایات مذکور تصریح فرمودند: «... ثم نزل في طول عشرين عاماً...» که ابن بابویه صدوق[۴] و علامه مجلسی[۵] و سید عبدالله شبّر[۶] و دیگران این نظر را برگزیده‌اند[۷].

سعیدبن‌مسیّب، (متوفای ۹۵)، از بزرگان تابعین و از فقهای سبعهٔ مدینه، می‌گوید: قرآن بر پیامبر اسلامﷺ در سن ۴۳ سالگی نازل شد[۸] و این غیر از بعثت است که به اتفاق امّت در سن ۴۰ سالگی بوده‌است. واحدی نیشابوری از عامر بن شراحیل شعبی، از فقها و ادبای تابعین (۲۰ ـ ۱۰۹)، نقل می‌کند که گفته‌است: «مدت نزول قرآن حدوداً بیست سال بوده‌است»[۹]، و نیز امام‌احمدبن‌حنبل از وی نقل می‌کند که گفته‌است: «نبوت پیامبرﷺ در سن چهل سالگی بوده‌است و پس از سه سال، قرآن در مدت بیست سال نازل شده» و ابوالفداء، معروف به ابن کثیر

---

۱. بقره ۲: ۱۸۵. ر . ک: اصول کافی؛ ج ۲، ص ۶۲۸، حدیث ۶.
۲. تفسیر عیاشی؛ ج ۱، ص ۸۰، حدیث ۱۸۴.
۳. تفسیر قمی؛ ج ۱، ص ۶۶.
۴. شیخ صدوق؛ الاعتقادات؛ ص ۱۰۱.
۵. بحارالانوار؛ ج ۱۸، ص ۲۵۰ و ۲۵۳.
۶. عبدالله شبّر؛ تفسیر شبّر؛ ص ۳۵۰.
۷. ر . ک: جلال‌الدین سیوطی؛ الاتقان في علوم القرآن؛ ج ۱، ص ۴۰.
۸. حاکم نیشابوری؛ المستدرك علی الصحيحين؛ ج ۲، ص ۶۱۰.
۹. علی‌بن‌احمد واحدی نیشابوری؛ أسباب النزول؛ ص ۳.

می‌گوید: «سند این نقل کاملاً صحیح است»[1]. ابوجعفر طبری از عکرمه روایت کرده که ابن عباس گفته‌است: «نزول قرآن، از آغاز تا پایان، بیست سال به طول انجامید»[2]. ابوالفداء اسماعیل‌بن‌کثیر دمشقی (متوفای ۷۷۴) از محمدبن‌اسماعیل بخاری حدیثی می‌آورد که ابن عباس و عایشه گفتند: «قرآن به مدت ده سال در مکه و ده سال در مدینه نازل شد» و نیز از ابوعبید قاسم‌بن‌سلام روایت بیست سال نزول قرآن را آورده و در پایان گفته‌است: «هذا إسناد صحیح»[3].

در این‌جا سه پرسش مطرح می‌شود:

- چگونه نزول قرآن یا آغاز نزول آن در شب قدر بوده‌است در حالی که بعثت پیامبر در ۲۷ رجب با پنج آیه از اول سورهٔ علق آغاز شد؟

- چگونه نزول قرآن در شب قدر انجام گرفته‌است در حالی که قرآن در مدت بیست سال، نجوماً یعنی هر چند آیه و در مناسبت‌های مختلف و پیش‌آمدهای گوناگون، نازل شده‌است؟

- کدام آیات یا سوره برای نخستین بار بر پیامبر نازل شده‌است؟ اگر اولین آیات یا اولین سوره، سورهٔ علق و پنج آیه از ابتدای آن است، چرا به سورهٔ حمد «فاتحة‌الکتاب» می‌گویند؟

جواب پرسش اول و سوم روشن است. زیرا نزول قرآن، چنان‌که اشاره شد، سه سال پس از بعثت انجام گرفته‌است. در سه سال اول بعثت، دعوت به‌گونهٔ سرّی انجام می‌گرفت و هنوز برای اسلام کتابی نازل نشده بود. تا آنکه آیهٔ «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ...»[4] نازل گردید و پیامبر ﷺ به إعلام علنیِ دعوت مأموریت یافت و نزول قرآن آغاز شد[5]. اما چرا به سورهٔ حمد «فاتحة‌الکتاب» می‌گویند، اگر این نام را در زمانِ حیات پیامبر ﷺ برآن سوره اطلاق کرده باشند[6]، بدین دلیل است که اولین سورهٔ

---

۱. ر. ک: ابن کثیر؛ البدایة و النهایة في التاریخ؛ ج۳، ص۴. الاتقان؛ ج۱، ص۴۵. طبقات ابن سعد؛ ج۱، ص۱۲۷.

۲. تفسیر طبری؛ ج۲، ص۸۵.

۳. ابن کثیر؛ فضائل قرآن (در پایان تفسیر ابن کثیر چاپ شده‌است) ص۲.

۴. حجر ۱۵: ۹۴.

۵. ر. ک: التمهید؛ ج۱، ص۱۰۸ به بعد.

۶. ممکن است این نام پس از رحلت پیامبر و موقعی که جمع قرآن صورت گرفت برآن سوره اطلاق شده←

کاملی است که بر پیامبر نازل شده‌است. در برخی روایات آمده‌است که همان روز اول بعثت، جبرئیل نماز و وضو را طبق آیین اسلام به پیامبر تعلیم نمود، زیرا «لاصلاة إلّا بفاتحة الکتاب»، بنابراین سورهٔ مذکور به‌طور کامل نازل شد[1].

در مورد پرسش دوم: یعنی نزول قرآن در شب قدر و تعارض آن با نزول تدریجی، گفت وگو بسیار است و آرای مختلف در این زمینه عرضه شده‌است که خلاصه‌ای از آن‌را در ذیل می‌آوریم:

نظر اول: آغاز نزول قرآن در شب قدر بوده‌است، چنان‌که از ظاهر آیهٔ «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...»[2] به‌دست می‌آید. بیش‌تر محققین این رأی را برگزیده‌اند. زیرا معاصرین نزولِ آیه از واژهٔ قرآن، قرآن کامل را نمی‌فهمیدند. بر اساس این نظر آیهٔ مذکور ابتدای نزول را می‌رساند. ازاین‌رو بیش‌تر مفسرین آیهٔ شریفه را این‌گونه تفسیر کرده‌اند: «.. أي بدء نزول القرآن فیه»[3] مگر کسانی که متعبّد به ظاهر روایاتند[4]. روایات دربارهٔ تفسیر قرآن، حجیّت تعبّدیّه ندارند؛ زیرا تعبّد در مورد عمل است، نه در مورد عقیده و درک. مخصوصاً اگر روایات با ظاهر لفظ مخالف بوده و نیاز به تأویل داشته باشند. به‌علاوه این قرآن با الفاظ و عبارات و خصوصیاتش نمی‌تواند یک‌جا و در یک شب نازل شده باشد، مگر آن‌که به تأویل دست بزنیم. مثلاً در قرآن از گذشته‌ای خبر می‌دهد که نسبت به اولین شب قدر، آیندهٔ دور محسوب می‌شود. برای مثال:

⇐ باشد به اعتبار آن‌که در ابتدای مصحف قرار گرفته‌است.

۱. التمهید؛ ج ۱، ص ۱۱۰.

۲. بقره ۲: ۱۸۵.

۳. زمخشری گوید: «... و معنی (أُنزل فیه القرآن) ابتدء فیه انزاله» (الکشاف؛ ج ۱، ص ۲۲۷). بیضاوی گوید: «.. ای ابتدء فیهِ انزاله...» (انوار التنزیل؛ ج ۱، ص ۲۱۷). شیخ محمد عبده گوید: «المراد بانزال القرآن فیه، بدؤه و أوله» (تفسیر المنار؛ ج ۲، ص ۱۵۸). مراغی گوید: «أی هذه الأیام هی شهر رمضان الذی بدء فیه بانزال القرآن» (تفسیر المراغی؛ ج ۲، ص ۷۳). ابن شهر آشوب گوید: «القرآن في هذا الموضع لا یفید العموم والاستغراق و انما یفید الجنس، فأي شيء نزل فیه فقد طابق الظاهر» (متشابهات القرآن؛ ج ۱، ص ۶۳) و نیز گوید: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ اي ابتدء نزوله» (المناقب؛ ج ۱، ص ۱۵۰) و هکذا قال المفید في شرح العقائد (تصحیح الاعتقاد؛ ص ۵۸) والسید المرتضی في أجوبة‌المسائل الطرابلسیّات الثالثة ضمن المجموعة الاولی من رسائل الشریف المرتضی؛ ص ۴۰۵ ـ ۴۰۳.

۴. تفسیر صافی؛ مقدمهٔ نهم. کنز الدقائق مشهدی؛ ج ۱، ص ۴۳۰. تفسیر عیاشی؛ ج ۱، ص ۸۰. تفسیر قمی؛ ج ۱، ص ۶۶.

«وَ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللهُ بِبَدْرٍ وَ اَنْتُمْ اَذِلَّةٌ...[۱]؛ خداوند شما را در [جنگ] بدر یاری کرد [و بر دشمنان خطرناک پیروز ساخت] در حالی که شما [نسبت به آنان] ناتوان بودید...».

«لَقَد نَصَرَكُمُ اللهُ في مَواطِنَ كَثيرَةٍ وَ يَوْمَ حُنَيْنٍ اِذْ اَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَ ضاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ ثُمَّ اَنْزَلَ اللهُ سَكينَتَهُ عَلىٰ رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَ اَنْزَلَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْها...[۲]؛ خداوند شما را در جاهای زیادی یاری کرد [و بر دشمن پیروز شدید] و [نیز] در روز حنین آن هنگام که فزونی جمعیتتان شما را مغرور ساخت، ولی [این فزونی جمعیت] هیچ به دردتان نخورد و زمین با همهٔ وسعتش بر شما تنگ شد سپس پشت [به دشمن] کرده، فرار نمودید. آنگاه خداوند سکینه [= آرامش] خود را بر پیامبرش و بر مؤمنان فرود آورد، و سپاهیانی فرو فرستاد که آن‌ها را نمی‌دیدید...».

«اِلاّ تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللهُ اِذْ اَخْرَجَهُ الَّذينَ كَفَرُوا ثانِيَ اثْنَيْنِ اِذْ هُما فِي الْغارِ اِذْ يَقُولُ لِصاحِبِهِ لا تَحْزَنْ اِنَّ اللّهَ مَعَنا فَأَنْزَلَ اللّهُ سَكينَتَهُ عَلَيْهِ وَ اَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْها و جَعَلَ كَلِمَةَ الَّذينَ كَفَروا السُّفْلىٰ وَ كَلِمَةُ اللّهِ هِيَ الْعُلْيا وَ اللّهُ عَزيزٌ حَكيمٌ[۳]؛ اگر او را یاری نکنید قطعاً خدا او را یاری کرد [و در مشکل‌ترین لحظه‌ها او را تنها نگذاشت] آن هنگام که کافران او را [از مکه] بیرون کردند، در حالی که دومین نفر بود [و یک نفر بیش‌تر هم‌راه نداشت] در آن هنگام که آن دو در غار بودند وقتی به هم‌راه خود می‌گفت: غم مخور، خدا با ماست، در این موقع خداوند سکینه [و آرامش] خود را بر او فرو فرستاد و او را با سپاهیانی که آن‌ها را نمی‌دیدید تقویت نمود و گفتار [و هدف] کافران را پست‌تر گردانید [و آنان را با شکست مواجه ساخت] و سخن خدا [و آیین او] برتر [و پیروز] است و خداوند عزیز و حکیم است».

«عَفَا اللّهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذينَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْكاذِبينَ[۴]؛ خداوند تو را بخشید چرا پیش از آن‌که راست‌گویان و دروغ‌گویان را بشناسی به آنان اجازه دادی؟ [خوب بود صبر می‌کردی تا هر دو گروه خود را نشان دهند]».

«فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلافَ رَسُولِ اللّهِ وَ كَرِهُوا أَنْ يُجاهِدُوا بِاَمْوالِهِمْ و اَنْفُسِهِمْ في

---

۱. آل‌عمران ۳: ۱۲۳.
۲. توبه ۹: ۲۵ و ۲۶.
۳. توبه ۹: ۴۰.
۴. توبه ۹: ۴۳.

سَبِيلِ اللّٰهِ وَ قالُوا لا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ...[۱]؛ برجای ماندگان [از جنگ تبوک] از مخالفت با رسول خدا خوشنود بودند و کراهت داشتند که با اموال و جان‌های خود در راه خدا جهاد کنند و [به یک‌دیگر و به مؤمنان] گفتند: در این گرما [به سوی میدان] بسیج نشوید...».

«**وَ جاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ وَ قَعَدَ الَّذِينَ كَذَبُوا اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ...**[۲]؛ و عذرخواهان از اعراب [نزد تو] آمدند که به آنان اجازه [ترک جهاد] داده‌شود و آنان که به خدا و پیامبرش دروغ گفتند بدون هیچ عذری در خانهٔ خود نشستند...».

«**وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِراراً و كُفْراً وَ تَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِرْصاداً لِمَنْ حارَبَ اللّٰهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلُ...**[۳]؛ گروهی دیگر از آنان، کسانی هستند که مسجدی ساختند برای زیان [به مسلمانان] و [تقویت] کفر و تفرقه‌افکنی میان مؤمنان و کمین‌گاهی برای کسی که با خدا و پیامبرش به جنگ برخاسته بود...».

«**مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجالٌ صَدَقُوا ما عاهَدُوا اللّٰهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضىٰ نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَ ما بَدَّلُوا تَبْدِيلاً**[۴]؛ در میان مؤمنان مردانی هستند که بر سر عهدی که با خدا بستند صادقانه ایستاده‌اند بعضی پیمان خود را به آخر بردند[و در راه او شربت شهادت نوشیدند] و برخی دیگر در [همین] انتظارند؛ و هرگز تغییر و تبدیلی در عهد و پیمان خود ندادند».

«**قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِي تُجادِلُكَ في زَوْجِها و تَشْتَكِي إِلَى اللّٰهِ وَ اللّٰهُ يَسْمَعُ تَحاوُرَكُما...**[۵]؛ خداوند سخن زنی را که دربارهٔ شوهرش با تو گفتگو و به خدا شکایت می‌کرد شنید [و تقاضای او را اجابت کرد]؛ خداوند گفتگوی شما را با هم [و اصرار آن زن را دربارهٔ حل مشکلش] می‌شنید...».

این قبیل آیات در قرآن بسیار است که از گذشته خبر می‌دهد و اگر نزول آن در شب قدر (اولین شب قدر) بوده باشد، باید به‌صورت مستقبل (آیندهٔ دور) بیاید. وگرنه سخن، از حالت صدق و ظاهر حقیقت به دور خواهد بود.

---

۱. توبه ۹: ۸۱.
۲. توبه ۹: ۹۰.
۳. توبه ۹: ۱۰۷.
۴. احزاب ۳۳: ۲۳.
۵. مجادله ۵۸: ۱.

علاوه بر استدلال مذکور، در قرآن آیات ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید، مبهم و مبیّن بسیار است. در حالی که مقتضای ناسخ بودن، تأخیر زمانی آیات ناسخ از منسوخ است. هم‌چنین بقیهٔ تقییدات و مخصوصاً بیان مبهمات که لازمهٔ طبیعی و عادی آن وجود فاصلهٔ زمانی است. پس هرگز معقول نیست که قرآن موجود یک‌جا نازل شده باشد و نیز خود آیهٔ «شَهْرُ رَمَضانَ الَّذي أُنْزِلَ فيهِ الْقُرآنُ...»[1] و آیات مشابه ازگذشته حکایت دارند، به‌گونه‌ای که شامل خود این آیات نمی‌شوند. پس این آیات از چیز دیگر، جز خود خبر می‌دهند و آن شروع نزول قرآن است. توضیح این‌که این آیات خود جزء قرآنند و اگر از تمامی قرآن خبر می‌دادند که در شب قدر نازل شده از خود نیز خبر داده‌اند. پس لازمهٔ آن، این است که این آیات نیز در شب قدر نازل شده باشند و بایستی بدین صورت گفته شود: «الذي ينزل» یا «إنّا نُنزّله» تا این‌که حکایت از زمان حال باشد، ولی این آیات از غیر خود خبر می‌دهند و این نیست جز آن‌که بگوییم منظور از نزول در شب قدر، آغاز نزول بوده‌است نه این‌که همهٔ قرآن یک‌جا در این شب نازل شده باشد.

شیخ مفید دربارهٔ گفتار صدوق که برای قرآن دو نزول فرض کرده‌است: دفعی و تدریجی که نظر پنجم است. می‌گوید:

«منشأ آن‌چه شیخ ابوجعفر صدوق برگزیده خبر واحدی است که نه موجب علم می‌شود تا آن‌را باور کرد؛ و نه موجب عمل می‌گردد تا آن‌را تعبداً پذیرفت. به‌علاوه نزول قرآن در حالات گوناگون و در مناسبت‌های مختلف که اسباب نزول خوانده‌می‌شود، خود شاهدی است بر نپذیرفتن ظاهر آن خبر؛ زیرا قرآن دربارهٔ جریاناتی سخن می‌گوید که پیش از حدوث آن مفهومی ندارد و نمی‌تواند حقیقت باشد، جز آن‌که همان موقع نازل شده باشد. مثلاً قرآن از گفتهٔ منافقین خبر می‌دهد: «وَ قَالُوا قُلُوبُنا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَليلاً ما يُؤمِنُونَ»[2] و یا گفتار مشرکان را نقل می‌کند «وَ قالُوا لَوْ شاءَ الرَّحْمانُ ما عَبَدْناهُمْ مالَهُمْ بِذلِكَ مِنْ عِلْمٍ...»[3] این‌گونه خبرها از گذشته است، نمی‌شود پیش از زمان وقوع صادر شود. در قرآن نظایر چنین اخبار

---

۱. بقره ۲: ۱۸۵.
۲. بقره۲: ۸۸.
۳. زخرف ۴۳: ۲۰.

فراوان است[۱].

سید مرتضی علم الهدی نیز می‌گوید: «اگر شیخ ابوجعفر صدوق در این‌که قرآن یک‌جا نازل شده‌است بر روایات تکیه کرده‌باشد، آن‌ها نه موجب علم‌اند و نه مایهٔ یقین. و در مقابل آن‌ها روایات بسیاری است که خلاف آن‌را ثابت می‌کند و قرآن را نازل شده در مناسبت‌های مختلف می‌داند. برخی در مکه و برخی در مدینه و احیاناً حضرت رسول در پیش‌آمدهایی منتظر می‌ماند تا آیه یا آیاتی نازل شود، این قبیل آیات در قرآن بسیار است. به‌علاوه خود قرآن صریحاً دلالت دارد که به‌طور پراکنده نازل شده‌است: «وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَو لا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَ رَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً»[۲] آیهٔ «كَذٰلِكَ لِنُثَبِّتَ...» نشان می‌دهد که قرآن به‌طور پراکنده نازل شده‌است تا موجب استواری قلب پیامبر گردد»[۳].

نظر دوم: گروهی معتقدند که در شب قدر هر سال، آن اندازه از قرآن که نیاز سال بود یک‌جا بر پیامبرﷺ نازل می‌شد، سپس همان آیات تدریجاً در ضمن سال، بر حسب مناسبت‌ها و پیش‌آمدها نازل می‌گردیده است. بر این فرض، مقصود از شهر رمضان ـ که قرآن در آن نازل شده‌است ـ و هم‌چنین لیلة‌القدر، یک رمضان و یک لیلة القدر نیست، بلکه همهٔ ماه‌های رمضان و همهٔ شب‌های قدر هر سال منظور است. یعنی نوع مقصود است نه شخص. این نظر را به ابن جُرَیْج، عبدالملک‌بن‌عبدالعزیزبن جُرَیْج (متوفای ۱۵۰) نسبت داده‌اند و برخی دیگر از دانش‌مندان نیز با آن موافقند[۴]. این نظر با ظاهر تعبیر قرآن ـ چنان‌که گذشت ـ منافات دارد و تمام اعتراضاتی که بر نظر پنجم وارد است بر این نظر نیز وارد می‌باشد.

نظر سوم: مقصود از «أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ» انزل في شأنه یا في فضله القرآن است. سفیان‌بن‌عُیَیْنه (متوفای ۱۹۸) می‌گوید: «معنی الآیة: أُنزل في فضله القرآن».

---

۱. محمد بن النعمان (شیخ مفید)؛ تصحیح الاعتقاد؛ ص۵۷ و ۵۸.

۲. فرقان ۲۵: ۳۲.

۳. رسائل مرتضی؛ مجموعهٔ ۱، جواب مسایل طرابلسیّات۳، ص ۴۰۵ ـ ۴۰۳.

۴. ر . ک: تفسیر کبیر رازی؛ ج۵، ص۸۵. الدر المنثور؛ ج۱، ص۱۸۹. تفسیر طبرسی؛ ج۲، ص۲۷۶. الاتقان؛ ج۱، ص۴۰.

ضحاک‌بن‌مزاحم (متوفای ۱۰۶) می‌گوید: «أنزل صومه في القرآن». برخی دیگر نیز آن را پذیرفته‌اند[۱]. البته این احتمال با آیهٔ «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرآنُ»[۲] در سورهٔ بقره ممکن است سازگار باشد، اما با آیات سورهٔ دخان و قدر سازگار نمی‌سازد.

نظر چهارم: بیش‌تر آیات قرآن در ماه مبارک رمضان نازل شده‌است که برخی علما مانند سید قطب آن‌را به‌صورت احتمال آورده‌اند[۳]، ولی هیچ نشانه‌ای برای اثبات این نظر در دست نیست. به‌علاوه این نظر مخصوص آیهٔ سورهٔ بقره است و شامل دو سورهٔ قدر و دخان که می‌گوید ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم، نمی‌شود.

بنابراین سه نظر اخیر قابل پذیرش نیستند. عمده نظر اول و نظر پنجم است.

نظر پنجم: گروهی معتقدند که قرآن دو نزول داشته است: دفعی و تدریجی. در شب قدر همهٔ قرآن یک‌جا بر پیامبر اکرمﷺ نازل شده، سپس در طول مدت نبوّت دوباره به‌تدریج نازل گردیده است. این نظر شاید مشهورترین نظر نزد اهل حدیث باشد و منشأ آن روایاتی است که این تفصیل در آن‌ها آمده‌است. برخی به ظاهر روایات اخذ کرده و برخی با تأویل، آن‌را پذیرفته‌اند. جلال‌الدین سیوطی می‌گوید: «صحیح‌ترین و مشهورترین اَقوال همین قول است و روایات بسیار برآن دلالت دارد». از ابن عباس روایت کرده‌اند: «أنزل القرآن ليلة‌القدر جملةً واحدةً إلى السماء الدنيا و وضع في بيت العزّة ثم أنزل نجوماً على النبيﷺ في عشرين سنة»[۴].

طبق روایات اهل سنت قرآن یک‌جا از عرش بر آسمان اول (پایین‌ترین آسمان‌ها) نازل گردید، آنگاه در جای‌گاهی به‌نام «بیت العزّة» به‌ودیعت نهاده شد، ولی در روایات شیعه آمده‌است که قرآن از عرش بر آسمان چهارم فرود آمد و در «بیت معمور» نهاده شد. صدوق آن‌را جزء عقاید امامیه دانسته است: «نزل القرآن في شهر رمضان في ليلة القدر جملةً واحدة إلى البيت المعمور فى السماء الرابعة ثم

---

۱. تفسیر طبرسی؛ ج ۱، ص ۲۷۶. الکشاف؛ ج ۱، ص ۲۲۷. الدرالمنثور؛ ج ۱، ص ۱۹۰. تفسیر کبیر رازی؛ ج ۵، ص ۸۰.

۲. بقره ۲: ۱۸۵.

۳. سید قطب؛ في ظلال القرآن؛ ج ۲، ص ۷۹.

۴. الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۱۷ - ۱۱۶.

نزل من البيت المعمور في مدة عشرين سنة و إنّ الله ـ عزّوجلّ ـ أعطى نبيّه العلم جملةً»[1]. اگرچه اهل ظاهر، به ظاهر این روایات بسنده کرده، آن‌را همین‌گونه پذیرفته‌اند، ولی اهل تحقیق به‌دلیل اشکالات زیر آن روایات را تأویل برده‌اند:

حکمت و مصلحت نزول قرآن از عرش به آسمان اول یا چهارم و قرار دادن آن در بیت العزة یا بیت معمور چیست؟ چه حکمتی در این نقل مکان نهفته است؟ به‌علاوه این نزول چه سودی برای مردم یا برای پیامبر ﷺ دارد که خداوند آن‌را با عظمت یاد می‌کند؟ آن‌چه از قرآن خواندنی است همان آیات و سوره و معانی و مفاهیم راه‌گشاست. آیا آمدن آن در شب قدر در آسمان اول یا چهارم کسب فضیلتی است و توفیقی برای مردم ایجاد می‌کند؟

فخر رازی در جواب این پرسش‌ها گفته‌است: «شاید تسهیل امر مورد نظر بوده‌است تا در موقع نیاز به نزول آیه یا سوره، جبرئیل بتواند فوراً از نزدیک‌ترین جا، آیهٔ مورد نیاز را بر پیامبر ﷺ فرود آورد»[2]. ولی این جواب، متناسب با مقام علمی فخر رازی نیست؛ زیرا در ملأ أعلی (ماوراء الطبیعه) قرب و بعد مکانی وجود ندارد.

در زمینهٔ نزول دفعی و تدریجی قرآن، بزرگان توجیهاتی دارند که بیش‌تر جنبهٔ تأویل احادیث یاد شده را دارد که در این‌جا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. مقصود از نزول دفعی قرآن بر پیامبر اکرم ﷺ در شب قدر، آگاهی دادن پیامبر به محتوای کلی قرآن است. این تأویل در کلام شیخ صدوق آمده‌است. او می‌گوید: «و إنّ الله أعطى نبيّه العلم جملةً»؛ یعنی قرآن با بیان الفاظ و عبارات در آن شب بر پیامبر نازل نشده‌است، بلکه صرفاً علم به آن‌را به او عطا کردند و پیامبر إجمالاً بر محتوای قرآن آگاهی یافت.

۲. فیض کاشانی بیت معمور را قلب پیامبر دانسته است؛ زیرا قلب آن بزرگ‌وار خانهٔ معمور خداست که در آسمان (رتبه) چهارم جهان ماده قرار دارد. پیامبر، مراتب جماد و نبات و حیوان را پشت سر گذارده و به اوج مرتبهٔ چهارم یعنی جهان انسانیت نایل گشته‌است. آنگاه قرآن در مدت بیست سال، از قلب پیامبر اکرم ﷺ به

---

۱. الاعتقادات؛ باب ۳۱.

۲. تفسیر کبیر رازی؛ ج۵، ص۸۵.

لسان شریفش، هرگاه که جبرئیل مقداری از آن‌را نازل می‌کرد، جریان می‌یافت[۱]. این تفسیر هم مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا چنین توجیهی بیانگر دو نوع نزول نخواهد بود، تنها آگاهی‌های کلی و محتوایی را نشان می‌دهد.

۳. ابوعبدالله زنجانی گوید: روح قرآن که اهداف عالی قرآن است و جنبه‌های کلی دارد، در آن شب بر قلب پاک پیامبر اکرم تجلی یافت «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمينُ عَلىٰ قَلْبِكَ»[۲]؛ سپس در طول سال‌ها بر زبان مبارکش ظاهر گشت «وَ قُرآناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النّاسِ عَلىٰ مُكْثٍ وَ نَزَّلْناهُ تَنْزيلاً»[۳].

۴. علّامهٔ طباطبایی همین تأویل را با بیانی لطیف‌تر مطرح کرده و فرموده است: «اساساً قرآن دارای وجود و حقیقتی دیگر است که در پس پردهٔ وجود ظاهری خود پنهان و از دید و درک معمولی به دور است. قرآن در وجود باطنی خود از هرگونه تجزیه و تفصیل عاری است. نه جزء دارد و نه فصل و نه آیه و نه سوره، بلکه یک وحدت حقیقی به هم پیوسته و مستحکمی است که در جای‌گاه بلند خود استوار و از دست‌رس همگان به دور است».

«كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكيمٍ خَبيرٍ[۴]؛ کتابی است که آیاتش استحکام یافته؛ سپس از جانب حکیمی آگاه، به روشنی بیان شده‌است».

«وَ إِنَّهُ في أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكيمٌ[۵]؛ و آن در ام الکتاب [لوح محفوظ] نزد ما بلندپایه و استوار است».

«إِنَّهُ لَقُرآنٌ كَريمٌ في كِتابٍ مَكْنُونٍ لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ[۶]؛ آن قرآن گرامی در کتاب محفوظی [سر بسته و پنهان] جای دارد و جز پاکان نمی‌توانند به آن دست زنند [= دست یابند]».

«و لَقَدْ جِئْناهُم بِكِتابٍ فَصَّلْناهُ عَلىٰ عِلْمٍ...[۷]؛ و در حقیقت، ما کتابی برای آنان آوردیم که [اسرار و رموز] آن‌را با آگاهی شرح دادیم...».

---

۱. محسن فیض کاشانی؛ تفسیر صافی؛ ج ۱، ص ۴۲.
۲. شعراء ۲۶: ۱۹۴ ـ ۱۹۳.
۳. اسراء ۱۷: ۱۰۶.
۴. هود ۱۱: ۱.
۵. زخرف ۴۳: ۴.
۶. واقعه ۵۶: ۷۹ ـ ۷۷.
۷. اعراف ۷: ۵۲.

پس قرآن دارای دو وجود است: ظاهری در قالب الفاظ و عبارات، و باطنی در جای‌گاه اصلی خود. لذا قرآن در شب قدر با همان وجود باطنی و اصلی خود ـ که دارای حقیقت واحدی است ـ یک‌جا بر قلب پیامبر اکرمﷺ فرود آمد. سپس تدریجاً با وجود تفصیلی و ظاهری خود در فاصله‌های زمانی و در مناسبت‌های مختلف و پیش‌آمدهای گوناگون در مدت نبوت نازل گردید[۱].

این‌گونه تأویلات، از یک نوع لطافت و ظرافت برخوردار است که در صورت وجود مقتضی و داشتن سند اثباتی، می‌تواند کاملاً مناسب باشد. از طرف دیگر ظاهر آیات قرآن، به همین قرآن که در دست مردم است اشاره دارد و از قرآن دیگر و حقیقتی دیگر که پنهان از چشم همگان باشد سخن نمی‌گوید.

خداوند برای ابراز عظمت این ماه (رمضان) و این شب (لیلة‌القدر) مسألهٔ نزول قرآن را در آن مطرح می‌سازد. و باید این مطلب قابل فهم و درک شنوندگان باشد، و از قرآنی سخن بگوید که مورد شناسایی مردم (مورد خطاب) بوده باشد. به‌علاوه خبر دادن از نزول قرآن (قرآن باطنی) از جای‌گاه بلندتر به جای‌گاه پایین‌تر، که هر دو از دست‌رس مردم و حتی پیامبر اکرمﷺ به دور است، چه فایده‌ای می‌تواند داشته‌باشد، تا با این ابهّت و عظمت از آن یاد کند. بنابراین این‌گونه تأویلات زمانی مناسب است که اصل موضوع ثابت شده باشد. و اگر بخواهیم آیات مذکور را تفسیر کنیم، این‌گونه تأویلات چاره‌ساز نیست و آیات یاد شده شروع فرود آمدن قرآن را یادآور می‌شود.

اولین آیه و سوره

دربارهٔ اولین آیه یا سورهٔ نازل شده سه نظر وجود دارد:

۱. گروهی معتقدند که اولین آیات سه یا پنج آیه از اول سورهٔ علق بوده‌است که مقارن بعثت پیامبر نازل شده‌است، هنگامی که ملک (فرشته) فرود آمد و پیامبر را با عنوان «نبوّت» ندا داد و به او گفت: بخوان، گفت: چه بخوانم؟ پس او را در پوشش خود گرفت و گفت: «إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ، إِقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ

---

۱. المیزان؛ ج ۲، ص ۱۶ ـ ۱۵.

اَلَّذي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ»[۱]. از امام صادق ﷺ روایت شده‌است که فرمود: «اول ما نزل علی رسول الله ﷺ بِسْمِ‌اللهِ‌الرَّحْمانِ‌الرَّحيمِ. إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ... و آخر ما نـزل علیه: إِذاجاءَ نَصْرُاللهِ...»[۲].

۲. گروهی نخستین سورهٔ نازل شده را سورهٔ مدّثّر می‌دانند. از ابن سَلَمه روایت شده‌است که از جابربن‌عبدالله انصاری سؤال کردم: کدامین سوره یا آیهٔ قرآن برای نخستین بار نازل شده‌است؟ گفت: «يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ». گفتم: پس «اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» چه؟ گفت: گفتاری که از پیامبر اکرم ﷺ شنیده‌ام اکنون برای شما بازگو می‌کنم. شنیدم که فرمود: «مدتی را در مجاورت کوه حراء گذرانیدم. در پایان که ازکوه پایین آمدم و به میانهٔ دشت رسیدم، ندایی شنیدم. به هر طرف نگریستم کسی را ندیدم. سپس سر به آسمان بلند کردم، ناگهان او (جبرئیل) را دیدم. لرزشی مرا فراگرفت، به خانه نزد خدیجه آمدم، خواستم تا مرا بپوشاند. آنگاه «يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ...»[۳] نازل شد[۴].

گروهی از این حدیث استفاده کرده‌اند که اولین سورهٔ نازل شده در ابتدای وحی بر پیامبر اکرم ﷺ این سوره است[۵] ولی در متن حدیث هیچ‌گونه اشاره‌ای به این امر که نخستین سورهٔ نازل شده این سوره باشد نشده‌است، و صرفاً استنباط جابر از این حدیث چنین بوده‌است. شاید این پیش‌آمد پس از مدتی که از بعثت گذشته بود (فترت) صورت گرفته باشد، زیرا پس از آغاز بعثت برای مدتی وحی منقطع گردید و دوباره آغاز شد. شاهد بر این مدّعی حدیث زیر است:

از جابربن‌عبدالله روایت دیگری شده‌است که پیامبر ﷺ دربارهٔ فـترت وحـی سخن می‌گفت و می‌فرمود: «هنگامی که به راه خود ادامه می‌دادم، ناگاه ندایی از آسمان شنیدم. سربلند کردم، فرشته‌ای را دیدم که در کوه حراء نیز آمده بـود. از دیدار او به‌وحشت افتادم و بر روی زانوهای خود قرار گـرفتم. سـپس از راه خـود

---

۱. علق ۹۶: ۵ ـ ۱. ر. ک: تفسیر منسوب به امام‌عسکری؛ ص۱۵۷. بحارالانوار؛ ج۱۸، ص۲۰۶، حدیث۳۶. تفسیر برهان؛ ج۲، ص۴۷۸. صحیح مسلم؛ ج۱، ص۹۷. صحیح بخاری؛ ج۱، ص۳.

۲. اصول کافی؛ ج۲، ص۶۲۸. عیون اخبارالرضا؛ ج۲، ص۶. بحارالانوار؛ ج۹۲، ص۳۹.

۳. مدّثّر ۷۴: ۲ ـ ۱.

۴. صحیح مسلم؛ ج۱، ص۹۹ و رجوع کنید به: امام‌احمد بن حنبل؛ مسند احمد؛ ج۳، ص۳۰۶.

۵. ر. ک: بدرالدین زرکشی؛ البرهان في علوم القرآن؛ ج۱، ص۲۰۶.

برگشتم و به خانه آمدم و گفتم: زمّلونی، زمّلونی(مرا بپوشانید). آنگاه مرا پوشاندند. در این موقع آیات: «یا أَیُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ، وَ رَبَّكَ فَكَبِّرْ، وَ ثِيابَكَ فَطَهِّرْ وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ»[۱] نازل شد. پس از آن، وحی پی در پی و بدون انقطاع فرود آمد»[۲].

۳. گروهی اولین سورهٔ نازل شده را سورهٔ فاتحه می‌دانند. زمخشری می‌گوید: «بیش‌تر مفسرین بر این عقیده‌اند که سورهٔ فاتحه اولین سوره نازل شدهٔ قرآن است». علامهٔ طبرسی از استاد احمد زاهد در کتاب ایضاح به نقل از سعیدبن‌المسیّب از مولی امیرالمؤمنین علیه‌السلام آورده‌است که فرمود: «از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله از ثواب قرائت قرآن سؤال نمودم، سپس آن حضرت ثواب هر سوره را بیان فرمود، به ترتیب نزول سوره‌ها. پس اولین سوره‌ای را که در مکه نازل شده‌است، سورهٔ «فاتحه» بر شمرد، سپس «اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» و آنگاه سورهٔ «نٓ وَ الْقَلَمِ»»[۳]. واحدی نیشابوری در اسباب النزول دربارهٔ ابتدای بعثت چنین آورده‌است: «گاه که پیامبر با خود خلوتی داشت، ندایی از آسمان می‌شنید که موجب هراس وی می‌شد و در آخرین بار فرشته او را ندا داد: یا محمّد! گفت: لبّیك. گفت: بگو «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمانِ الرَّحِيمِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعالَمِينَ...»»[۴]. البته پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله از همان ابتدای بعثت با گروه کوچک خود (علی و جعفر و زید و خدیجه) نماز را طبق سنت اسلامی انجام می‌داد و نماز بدون فاتحةالکتاب برپا نمی‌شود و در حدیث آمده‌است: «اولین چیزی که جبرئیل به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله تعلیم داد، نماز و وضو بود» که لازمهٔ آن مقرون بودن بعثت با نزول سورهٔ حمد است. جلال‌الدین سیوطی می‌گوید: «هرگز نبوده است که نماز در اسلام بدون فاتحه‌الکتاب باشد»[۵].

میان این سه نظر می‌توان به‌گونه‌ای جمع کرد، زیرا نزول سه یا پنج آیه از اول سورهٔ علق به‌طور قطع با آغاز بعثت مقارن بوده‌است، و این مسأله مورد اتفاق نظر است. سپس چند آیه از ابتدای سورهٔ مدّثّر نازل شده‌است، ولی اولین سورهٔ کامل که

---

۱. مدّثّر ۷۴: ۵ ـ ۱.

۲. صحیح بخاری؛ ج ۱، ص ۴. صحیح مسلم؛ ج ۱، ص ۹۸ و رجوع کنید به: مسند احمد؛ ج ۳، ص ۳۲۵.

۳. تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۴۰۵ و رجوع کنید به: الکشاف؛ ج ۴، ص ۷۷۵.

۴. فاتحه ۱: ۲ ـ ۱. اسباب النزول، ص ۱۱.

۵. الاتقان، ج ۱، ص ۱۲.

بر پیامبر نازل گردیده سورهٔ حمد است. و چند آیه از سورهٔ علق یا سورهٔ مدّثّر در آغاز، عنوان سوره نداشته و با نزول بقیهٔ آیه‌های سوره این عنوان را یافته است. لذا اشکالی ندارد که بگوییم اولین سوره، سورهٔ حمد است و به‌نام فاتحةالکتاب خوانده‌می‌شود. وجوب خوانده شدن این سوره در نماز اهمیت آن‌را می‌رساند، به‌طوری که آن‌را سزاوار عِدل و همتای قرآن شدن، می‌کند. «**وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ**»[1]؛ و به راستی ما به تو سورهٔ حمد و قرآن عظیم را دادیم». سوره‌ای که به‌نام «سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي» خوانده‌می‌شود بنابر نقلی سورهٔ حمد است که مشتمل بر هفت آیه است. از این جهت «مثانی» گفته می‌شود که به سبب کوتاهی قابل تکرار است به‌ویژه سورهٔ حمد که روزانه در نماز تکرار می‌شود. پس اگر ترتیب نزول سوره‌ها را از نظر ابتدای سوره‌ها در نظر بگیریم، اولین سوره، علق و پنجمین سوره، حمد است. چنان‌که در ترتیب نزول سوره‌ها آورده‌ایم و اگر سورهٔ کامل را ملاک بدانیم، اولین سورهٔ کامل سورهٔ حمد است.

آخرین آیه و سوره

در روایات منقول از اهل‌بیت علیهم‌السلام آمده‌است که آخرین سوره، سورهٔ نصر است. در این سوره به ظاهر بشارت به پیروزی مطلق شریعت داده شده که پایه‌های آن استوار و مستحکم گشته‌است و گروه گروه مردم آن‌را پذیرفته‌اند: «**بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمانِ الرَّحِيمِ، إِذٰا جٰاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَ الْفَتْحُ، وَ رَأَيْتَ النّٰاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللّٰهِ أَفْوٰاجاً، فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ اسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كٰانَ تَوّٰاباً**»[2]. با نزول این سوره، صحابه خرسند شدند. زیرا پیروزی مطلق اسلام بر کفر و تثبیت و استحکام پایه‌های دین را بشارت می‌داد. ولی عباس عموی پیامبر از نزول این سوره سخت غمناک گردید و گریان شد. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به او فرمود: «ای عم چرا گریانی؟» گفت: «به گمانم از پایان کار تو خبر می‌دهد». پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: «همان‌گونه است که گمان برده‌ای». پیامبر پس از آن دو سال بیش‌تر زیست نکرد[3].

---

۱. حجر ۱۵: ۸۷.
۲. نصر ۱۱۰: ۳ـ۱.
۳. تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۵۵۴.

امام‌صادق‌علیه‌السلام فرمود: «آخرین سوره، **إذا جاءَ نَصْرُاللّٰهِ وَ الْفَتْحُ** است[1]». از ابن عباس نیز روایت شده که آخرین سوره، سورهٔ نصر است[2] و نیز روایت شده‌است: آخرین سوره، سورهٔ برائت است که نخستین آیات آن سال نهم هجرت نازل شد و پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله علی‌علیه‌السلام را فرستاد تا آن‌را بر جمع مشرکین بخواند[3].

در بسیاری از روایات آمده‌است: آخرین آیه که بر پیامبر اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله نازل شد این آیه بود: «**وَ اتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللّٰهِ ثُمَّ تُوَفّى كلُّ نَفْسٍ ما كَسَبَتْ وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ**»[4]. جبرئیل آن‌را نازل کرد و گفت: آن‌را در میانهٔ آیهٔ ربا و آیهٔ دین (پس از آیهٔ شماره ۲۸۰) از سورهٔ بقره قرار دهد و پس از آن پیامبر بیش از ۲۱ روز و بنابر قولی ۷ روز ادامهٔ حیات نداد[5].

احمدبن‌ابی یعقوب مشهور به ابن واضح یعقوبی (متوفای سال‌های پس از ۲۹۲) در تاریخ خود چنین آورده‌است: «گفته‌اند که آخرین آیهٔ نازل شده بر پیامبر اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله این آیه بود: «**اَلْيَوْمَ أَكْملتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتي وَ رَضيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ ديناً**»[6]؛ ـ سپس در ادامه می‌گوید: ـ و همین گفتار نزد ما صحیح و استوار است و نزول آن در روز نصب مولی امیرالمؤمنین علی‌بن‌ابی طالب در غدیر خم بوده‌است»[7].

آری سورهٔ نصر پیش از سورهٔ برائت نازل شده‌است؛ زیرا سورهٔ نصر در سال فتح مکه (عام الفتح) که سال هشتم هجرت بود، نازل گردیده و سورهٔ برائت پس از فتح،

---

۱. تفسیر برهان؛ ج ۱، ص ۲۹.
۲. الاتقان؛ ج ۱، ص ۲۷.
۳. تفسیر صافی؛ ج ۱، ص ۶۸۰.
۴. بقره ۲: ۲۸۱. برخی از نظر ادبی اشکال کرده گفته‌اند، مصدّر بودن آیه به «واو» عاطفه، با نزول انفرادی آیه سازش ندارد. ولی باید توجه داشت ـ بر فرض صحت روایت ـ مصدّر شدن آیه به «واو» از آن جهت است تا تکملهٔ آیهٔ قبل قرار گیرد گرچه با فاصلهٔ زمانی و به‌طور انفرادی نازل گردیده باشد. علاوه مصدّر شدن جمله‌های بدون سابقه، به «واو» در استعمالات عربی فراوان است: «و لقد أمُرُّ على اللئيم يسبّني. فمضيت ثمّة قلت لا يعنيني». «و ربّ قائلةٍ يوماً بذى سلم. أين الطريق إلى حمام منجاب». و در قرآن نیز فراوان یافت می‌شود که بر سر آیاتی «واو» آمده که با آیات قبل رابطه‌ای ندارند. مثلاً: «**إنَّما قولنا لِشَيءٍ إذا أَرَدْناهُ أَنْ نقول لَهُ كُنْ فَيَكونُ. وَ الَّذينَ هاجَرُوا في اللهِ مِنْ بَعْدِ ما ظُلِموا... وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إلّا رِجالاً نوحي إِلَيْهِمْ...**» (سورهٔ نحل ۴۳ ـ ۴۰) آیهٔ نخست در امر تکوین است. آیهٔ بعد در رابطه با مهاجرت. آیهٔ سوّم مربوط به نحوهٔ ارسال پیامبران. پرواضح است که این آیات از هم جدا نازل گشته سپس در نوشتار پی‌درپی ثبت شده‌اند.
۵. تفسیر شبر؛ ص ۸۳. تفسیر ماوردی؛ ج ۱، ص ۲۸۲.
۶. مائده ۵: ۳.
۷. ابن واضح یعقوبی؛ تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۳۵.

سال نهم هجرت نازل شده‌است. راه جمع میان این روایات بدین‌گونه است که بگوییم: آخرین سورهٔ کامل سورهٔ نصر است و آخرین سوره به اعتبار آیات نخستین آن، سورهٔ برائت است. امّا آیهٔ «**وَاتَّقوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فيهِ إلَى اللهِ...**»[1] طبق روایت ماوردی در منی به سال حجةالوداع نازل گردید[2]. بنابراین نمی‌تواند آخرین آیه باشد، زیرا آیهٔ «اِکمال» پس از بازگشتِ پیامبرﷺ از حجةالوداع در غدیر خم بین راه نازل شده‌است. پس گفتهٔ ابن واضح یعقوبی، صحیح‌تر به‌نظر می‌رسد؛ زیرا سورهٔ برائت، پس از فتح مکه، در سال نهم هجرت و سورهٔ مائده در سال دهم هجرت (سال حجةالوداع) نازل شده‌است. علاوه برآن، سورهٔ مائده مشتمل بر یک سری احکام است که پایان جنگ و استقرار اسلام را می‌رساند. به‌ویژه آیهٔ «اِکمال» که از پایان کار رسالت خبر می‌دهد و با آخرین آیه در آخرین سوره تناسب دارد. پس آخرین سورهٔ کامل، سورهٔ نصر است که در عام الفتح نازل شد و آخرین آیه که پایان کار رسالت را خبر می‌دهد، آیهٔ «اِکمال» است. گرچه ممکن است به اعتبار آیات‌الاحکام، آخرین آیه: «**وَاتَّقوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فيهِ إلَى اللهِ**»[3] باشد که در سورهٔ بقره ضبط و ثبت شده‌است.

سوره‌های مکی و مدنی و فواید شناخت آن‌ها

یکی از مسایل مهم علوم قرآنی، مسأله شناخت سوره‌های مکی و مدنی است. تشخیص آن‌ها به دلایل ذیل ضروری است:

۱. شناخت تاریخ و مخصوصاً تسلسل آیات و سور و تدریجی بودن نزول آن‌ها، از طریق شناخت سوره‌های مکی از مدنی است. انسان پیوسته در این جست و جوست تا هر حادثهٔ تاریخی را بشناسد، در چه زمانی و درکجا اتفاق افتاده، عوامل و اسباب پدیدآورندهٔ آن‌چه بوده‌است. بدین طریق دانستن سوره‌ها و آیه‌های مکی و تشخیص آن‌ها از آیه‌ها و سوره‌های مدنی از اهمیت به‌سزایی در فهم تاریخ

---

۱. بقره ۲: ۲۸۱.

۲. تفسیر ماوردی (النکت العیون) ج ۱، ص ۶۳. زرکشی البرهان؛ ج۱، ص۱۸۶.

۳. بقره ۲: ۲۸۱.

تشریعات اسلامی برخوردار است.

۲. فهم محتوای آیه در استدلال‌های فقهی و استنباط احکام نقش اساسی دارد. چه بسا آیه‌ای به ظاهر مشتمل بر حکم شرعی است، ولی چون در مکه نازل شده و هنگام نزول، هنوز آن حکم تشریع نشده بود، باید یا راه تأویل را پیش گرفت یا به گونهٔ دیگر تفسیر کرد. مثلاً مسألهٔ تکلیف کافران به فروع احکام شرعی مورد بحث فقهاست و بیش‌تر فقها، آنان را در حال کفر، مکلف به فروع نمی‌دانند. و در این زمینه دلایل و روایات فراوانی در اختیار دارند، ولی گروه مخالف (کسانی که کافران را در حال کفر مکلف به فروع می‌دانند) به آیهٔ هفت سورهٔ فصّلت تمسّک جسته‌اند. آن‌جا که مشرکان را به‌دلیل انجام ندادن فریضهٔ زکات مورد نکوهش قرار داده‌است. غافل از این‌که سورهٔ فصّلت مکی و فریضهٔ زکات در مدینه تشریع شده‌است. یعنی هنگام نزول آیهٔ یاد شده، زکات حتی بر مسلمانان هم واجب نبوده است؛ پس چگونه مشرکان را مورد عتاب قرار می‌دهد؟ این آیه دو تأویل دارد:

اول، مقصود از زکات در این‌جا تنها پرداخت صدقات بوده‌است که مشرکان از آن محرومند، زیرا شرط صحت صدقه قصد قربت است که کافران از انجام آن عاجزند.

دوم، مقصود محرومیت از ادای زکات است و آن بدان جهت است که کفر مانع آنان شده‌است و اگر ایمان داشتند، از این فیض محروم نبودند[1].

۳. در استدلالات کلامی، آیات مورد استناد ـ مخصوصاً آیاتی که دربارهٔ فضایل اهل‌بیت نازل شده ـ بیش‌تر مدنی است، چون این مباحث در مدینه مطرح بوده‌است. برخی آن سوره‌ها یا آیات را مکی دانسته‌اند که در آن صورت نمی‌تواند مدرک استدلال قرارگیرد. بنابراین شناخت دقیق مکی و مدنی بودن سوره‌ها و آیات یکی از ضروریّات علم کلام در مبحث امامت است. مثلاً برخی تمام سورهٔ دهر را مکی دانسته‌اند وگروهی مدنی و بعضی جز آیهٔ **«فَاصْبِرْ لِحُکْمِ رَبِّکَ وَ لاَ تُطِعْ مِنْهُم آثِماً أَوْ کَفُوُراً»**[2] همه را مدنی دانسته‌اند. دیگران هم از ابتدای سوره تا آیهٔ ۲۲ را مدنی و

---

۱. ر.ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۹، ص ۵. المیزان؛ ج۱۷، ص ۳۸۴.
۲. انسان ۷۶: ۲۴.

بقیه را مکی دانسته‌اند. اختلاف دربارهٔ این سوره بسیار است، ولی ما آن‌را تماماً مدنی می‌دانیم.

دربارهٔ شأن نزول آیه‌های: «**یُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَ یَخافُونَ یَوْماً کانَ شَرُّهُ مُسْتَطِیراً، وَ یُطْعِمُونَ الطَّعامَ عَلی حُبِّه مِسْکِیناً وَ یَتِیماً وَ أَسِیراً، إِنَّما نُطْعِمُکُمْ لِوَجْهِ اللهِ لا نُرِیدُ مِنْکُمْ جَزاءً وَ لا شُکُوراً، إِنّا نَخافُ مِنْ رَبِّنا یَوْماً عَبُوساً قَمْطَرِیراً. فَوَقاهُمُ اللهُ شَرَّ ذلِکَ الْیَوْمِ وَ لَقّاهُمْ نَضْرَةً وَ سُرُوراً، وَ جَزاهُمْ بِما صَبَرُوا جَنَّةً وَ حَرِیراً...**»[1]. گفته‌اند که حسنین بیمار شده‌بودند. پیامبر گرامی و گروهی از بزرگان عرب به عیادت آنان آمدند و به مولی امیرمؤمنان پیش‌نهاد کردند: چنان‌چه برای شفای فرزندانت نذرکنی خداوند شفای عاجل مرحمت خواهد فرمود. حضرت این پیش‌نهاد را پذیرفت و سه روز روزه نذرکرد. آن‌گاه که حسنین شفا یافتند در صدد ادای نذر برآمد. قرص‌های نانی برای افطار تهیه کرد، روز اول هنگام افطار مسکینی در خانه را زد و تقاضای کمک کرد. حضرت نان‌های تهیه شده را به او داد. روز دوم نیز یتیمی آمد و نان تهیه شده را دریافت کرد. روز سوم اسیری آمد و نان‌ها به او داده شد.

حضرت در این سه روز خود با اندک نان خشک و کمی آب افطار کرد. طبرسی در این زمینه روایات بسیاری از طرق اهل سنت و اهل‌بیت‌عصمت علیهم‌السلام گردآورده و تقریباً آن‌ها را مورد اتفاق اهل تفسیر دانسته است. آنگاه برای اثبات مدنی بودن تمام سوره، روایات ترتیب نزول را ـ که سورهٔ دهر جزء سوره‌های مدنی به‌شمار رفته ـ با سندهای معتبر آورده‌است[2]. ولی کسانی مانند عبدالله‌بن‌زبیر که مایل نبودند این فضیلت به اهل‌بیت علیهم‌السلام اختصاص یابد اصرار داشتند که این سوره را کاملاً مکی معرفی کنند[3]. غافل از آنکه در مکه اسیری وجود نداشت. مجاهد و قتاده از تابعین تصریح کرده‌اندکه سورهٔ دهر تماماً مدنی است، ولی دیگران تفصیل قایل شده‌اند[4].

سید قطب، از نویسندگان معاصر به قرینهٔ سیاق، سوره را مکی دانسته است[5].

---

۱. انسان ۷۶: ۱۲ ـ ۷.

۲. ر.ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص۴۰۶ ـ ۴۰۴. حاکم حسکانی؛ شواهد التنزیل؛ ص۳۱۵ ـ ۲۲۹.

۳. الدرالمنثور؛ ج ۶، ص۲۹۷.

۴. ر.ک: التمهید؛ ج ۱، ص۱۵۵ ـ ۱۵۴.

۵. في ظلال القرآن؛ ج ۲۹، ص۲۱۵.

۴. بسیاری از مسایل قرآنی، تنها از طریق مکی و مدنی بودن سوره یا آیه‌ها، حلّ و فصل می‌شود. مثلاً در مسألهٔ نسخ قرآن به قرآن برخی راه افراط پیموده‌اند و بیش از دویست و بیست آیه را منسوخ معرفی کرده‌اند. در صورتی‌که چنین عدد بزرگی نمی‌تواند صحت داشته باشد و با واقعیّت سازگار نیست و گروهی راه تفریط در پیش گرفته‌اند اصلاً قرآن را غیر قابل نسخ می‌دانند ـ به‌ویژه نسخ قرآن به قرآن؛ زیرا شرط تحقق نسخ، تنافی میان دو آیه است که این‌گونه تنافی با نفی اختلاف در آیهٔ **«وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً»**[1] منافات دارد[2]. و دسته‌ای حدّ وسط را برگزیده و اصل نسخ را پذیرفته‌اند و در کمیت آیات نسخ شده اعتدال را رعایت کرده‌اند. از جمله آیاتی که اِفراطیون آن‌را منسوخ می‌دانند، آیهٔ **«فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ...»**[3] است که دربارهٔ ازدواج موقت نازل شده‌است، که ناسخ آن را ـ طبق گفتهٔ امام‌شافعی محمدبن‌ادریس ـ آیهٔ **«وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ. إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ. فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ»**[4] دانسته‌اند.

نظر مذکور را به دو دلیل نمی‌توان پذیرفت: اولاً؛ زنی که با عقد متعه گرفته می‌شود زوجه است، گرچه احکام او با زوجهٔ دایمی کمی تفاوت دارد. ثانیاً؛ آیه‌ای را که ناسخ فرض کرده‌اند در سورهٔ مؤمنون است که تماماً مکی است و کسی این آیه را استثناء نکرده است. در صورتی‌که معمولاً باید ناسخ پس از منسوخ باشد. مطلب فوق را استاد زرقانی نیز یادآور شده‌است[5].

معیار و ملاک تشخیص سوره‌های مکی و مدنی

طبق آماری که از روایات ترتیب نزول به‌دست می‌آید، ۸۶ سورهٔ مکی و ۲۸ سورهٔ مدنی است که در این گروه‌بندی سه معیار وجود دارد:

۱. **معیار زمان:** بیش‌تر مفسرین معتقدند که معیار مکی یا مدنی بودن هجرت

---

۱. نساء۴: ۸۲.
۲. ابوالقاسم خویی (آیت‌الله)؛ البیان في تفسیر القرآن؛ ص۲۰۶.
۳. نساء۴: ۲۴.
۴. مؤمنون۲۳: ۷ ـ ۵.
۵. محمد عبدالعظیم زرقانی؛ مناهل العرفان؛ ج۱، ص۱۹۵.

پیامبر اکرمﷺ از مکه به مدینه است. هر سوره‌ای که پیش از هجرت نازل شده مکی و هر سوره‌ای که پس از هجرت نازل شده‌است مدنی به‌شمار می‌رود، خواه در مدینه نازل شده باشد خواه در سفرها. و حتی در مکه در سفر حج یا عمره یا پس از فتح، چون پس از هجرت بوده‌است، مدنی محسوب می‌شود. ملاک هجرت نیز داخل شدن به مدینه است. بنابراین آیاتی که پس از هجرت از مکه و پیش از ورود به مدینه، در راه بر پیامبر نازل شده‌است، مکی محسوب می‌شود. مثلاً آیهٔ «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ...»[1] بر اساس این تعریف و ملاک که پس از خروج از مکه در راه بر پیامبر نازل شده، مکی است.

۲. معیار مکان: هرچه در شهر مکه و پیرامون آن نازل شده مکی است. و هرچه در مدینه و پیرامون آن نازل گردیده مدنی است، خواه پیش از هجرت یا پس از آن نازل شده باشد. پس آن‌چه در غیر این دو منطقه نازل شده باشد نه مکی است و نه مدنی. در این زمینه جلال‌الدین سیوطی روایتی آورده‌است که پیامبرﷺ فرمودند: «أُنزل في ثلاثة أمكنة: مكة و المدينة والشام» که طبق گفتهٔ ابن کثیر، مقصود از شام تبوک است[2].

۳. معیار خطاب: هر سوره‌ای که در آن، خطاب به مشرکان می‌باشد مکی و هر سوره‌ای که در آن خطاب به مؤمنان می‌باشد، مدنی است. در این زمینه از عبدالله‌بن‌مسعود حدیثی آورده‌اند که گفته‌است: «هر سوره که «يا أَيُّهَا النَّاسُ» در آن به‌کار رفته باشد، مکی است و هر سوره که «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنوا» در آن به‌کار رفته باشد مدنی است»[3]؛ زیرا در مدینه غلبه با مؤمنان بوده و در مکه با مشرکان. البته در سوره‌های مدنی مانند سورهٔ بقره، «يا أَيُّهَا النَّاسُ» به‌کار رفته که کلیّت این معیار را خدشه‌دار می‌کند.

برای تشخیص سوره‌های مکی و مدنی، ملاک‌هایی را مشخص کرده‌اند که هر یک به تنهایی نمی‌تواند ملاک جامع و مانعی باشد. بلکه این ملاک‌ها روی هم رفته تا حدودی تعیین کننده است. به‌طور کلی ملاک‌ها و علایم برای تشخیص، عبارت

---

۱. قصص۲۸: ۸۵.
۲. الاتقان؛ ج۱، ص۲۳.
۳. المستدرک؛ ج۳، ص۱۸ ـ ۱۹.

است از: ۱) نص و خبر، ۲) علایم صوری و ظاهری، ۳) علایم محتوایی و معنوی.
علامه برهان‌الدین ابراهیم‌بن‌عمربن‌ابراهیم جعبری (متوفای ۷۳۲) می‌گوید: «برای شناخت مکی و مدنی دو راه وجود دارد: سماعی، که از راه نقل و روایت به‌دست می‌آید. قیاسی، که از روی ضابطه تشخیص داده می‌شود». آن‌گونه که علقمة‌بن‌قیس (متوفای ۶۲) از عبدالله‌بن‌مسعود روایت کرده‌است: «هر سوره‌ای که در آن «یا أَیُّهَا النَّاسُ» آمده باشد یا لفظ «کَلَّا» استعمال شده باشد یا در ابتدای آن حروف مقطع باشد ـ جز زهراوین (بقره و آل‌عمران) و نیز سورهٔ رعد که بنا بر قولی مدنی است ـ یا در آن قصهٔ آدم و ابلیس آمده باشد ـ جز سوره‌های طولانی ـ یا سوره‌ای که در آن سرگذشت انبیای سلف و امت‌های گذشته آمده باشد مکی است، و هر سوره‌ای که در آن از فریضه و تکالیف و حدود شرعی سخن گفته شده باشد، مدنی است»[1].

برخی خصوصیات دیگری برای شناخت سوره‌های مکی و مدنی ذکر کرده‌اند که عبارت است از:

۱. کوتاهی آیات درون یک سوره و نیز کوتاهی سوره، نوعاً مکی بودن آن‌را می‌رساند. و بلندی آیه‌های یک سوره علاوه بر بلندی سوره نوعاً مدنی بودن آن‌را ثابت می‌کند.

۲. لحن تند و شدید سوره بیش‌تر با اهل مکه است که اهل عناد و لجاج و مقاومت در مقابل حق بوده‌اند، ولی لحن ملایم و خفیف، مدنی بودن سوره را می‌رساند که بیش‌تر خطاب به مؤمنین است.

۳. بحث دربارهٔ اصول معارف و اصل ایمان و دعوت به اسلام از ویژگی‌های سوره‌های مکی است. و در سوره‌های مدنی بیش‌تر از تفاصیل احکام و بیان شریعت اسلام سخن گفته شده‌است.

۴. دعوت به پایبند بودن به اخلاق و استقامت در رأی و سلامت عقیده و ترک لجاج و عناد و نیز برخورد تند با عقاید باطل مشرکان و ناچیز شمردن اندیشه‌های تهی و بی اساس آنان، از خصایص سوره‌های مکی به‌شمار می‌رود. در حالی که برخورد با اهل کتاب و دعوت آنان به میانه‌روی در عقاید و افکار و اندیشه‌ها و نیز

---

۱. البرهان، ج ۱، ص ۱۸۹.

مبارزه با منافقین و ذکر خصایص و صفات آنان از ویژگی‌های سوره‌های مدنی است.

۵. غالباً خطاب‌ها با عنوان «**یا أَیُّهَا النّاسُ...**» از ویژگی‌های سوَر مکی است و با عنوان «**یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنوا**» از خصایص سوَر مدنی است.

البته این ویژگی‌ها هرگز کلّیّت ندارد، بلکه صرفاً دربارهٔ برخی از انواع صدق می‌کند. و در صورت اجتماع چندین خصیصه، اگر موجب علم و یقین شود و نص معارضی در میان نباشد، قابل اعتماد است؛ و موجب قوّت احتمال و اطمینان می‌شود. در این صورت است که نتیجه کاربرد فقهی و تاریخی و غیره دارد. بنابراین ملاک تشخیص مکی و مدنی، یا نقل و خبر است که اصطلاحاً سماعی می‌گویند. یا اجتهاد و شواهد ظاهری و صورت جمله‌بندی و داشتن سجع و وزن وکوتاهی آیات و سوره‌هاست یا شواهد محتوایی است. بدین معنا که شکل بیان اصول عقاید و احکام و برخورد باکفّار و منافقین نشانهٔ مکی و مدنی بودن سوره است.

شبهات وارده دربارهٔ مکی و مدنی بودن سوره‌ها

شبهاتی که در این زمینه وارد شده بیش‌تر از جانب مستشرقین بوده‌است که قرآن را تابع و متأثر از محیط و جوّ حاکم بر منطقه دانسته‌اند و به آن چندان جنبهٔ ثابت الهی نداده‌اند. ولی باید بین تأثّر از محیط و همگامی با جوّ حاکم برای تأثیرگذاری در مردم فرق قایل شد. کسی که می‌خواهد بر محیط خود تأثیر بگذارد باید نخست حرکت خود را با آن محیط هم‌آهنگ سازد و واقعیات محیط را مورد توجه قرار دهد، و هم‌آهنگ با آن گام بردارد تا بتواند با زبان مردم سخن گوید و با روش و شیوهٔ متعارف موجود، ایدهٔ خود را پیاده کند. پس باید وضع محیط خود را در نظر بگیرد و آن‌را کاملاً بشناسد تا عوامل مؤثر را به شایستگی به‌کار اندازد.

بنابراین فرق است میان آن‌که محیط بر وی تأثیرگذارد و او را دنبال خود بکشد، با آن‌که او خود را با محیط هم‌آهنگ سازد تا عوامل مؤثر در آن‌را شناخته و بتواند برآن تأثیرگذارد. مثلاً اگر فرهنگ حاکم بر جامعه‌ای ادبیات محکم و استوار و علاقه وگرایش مردم به شعر و جملات موزون است، اگر شخص با توجه به چنین گرایشی دعوت خود را اعلام کند و در ضمن با جملات محکم و کوتاه و موزون پیام‌های

خود را بیان کند رعایت جامعه‌شناسی محیط را کرده و هم‌گام با جوّ حاکم رسالت خود را بیان داشته است. پس آن‌چه عیب و نقص است، فرض نخست (تأثیرپذیری از محیط) است ولی فرض دوم (تأثیرگذاری بر محیط و هم‌گام با فرهنگ جامعه) کمال و ورزیدگی است که از بهترین راه توانسته است مرام و آیین خود را پیاده کند.

پس از این مقدمهٔ کوتاه به طرح شبهات وارده می‌پردازیم:

۱. شیوه سوره‌های مکی، شدت و عنف و پرخاش کردن است. در صورتی‌که شیوهٔ سوره‌های مدنی مسالمت‌آمیز است. و این تفاوت بدان جهت بوده‌است که برخورد مردم مکه تند و مقاوم و برخورد مردم مدینه مسالمت‌آمیز و پذیرش‌وار بوده‌است. لذا قرآن در مقابل این دو حالت متضاد، حالت مشابه به خود گرفته و همان شیوه‌ای را به‌کار برده است که مردم در برابر آن پیش گرفته‌اند.

در جواب باید گفت: اولاً، تنها سوره‌های مکی ویژگی وعید و تهدید را ندارد، بلکه در بسیاری از سوره‌های مدنی نیز متناسب مخاطبین خود روش شدت و عنف و تهدید به‌کار رفته است. اگر مخاطبین در مدینه، همانند مخاطبین در مکه، افراد مقاوم و سرسخت و حق‌ناپذیر بودند، لحن قرآن با آنان تند و با شدت بوده‌است؛ زیرا باید با هرکس با همان سلاح که به‌کار می‌بَرَد مقابله کرد و این از قدرت‌مندی قرآن حکایت می‌کند، نه از ضعف آن. در سورهٔ بقره می‌خوانیم:

«اَلَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبٰا لاٰ يَقُومُونَ إِلاّٰ كَمٰا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطٰانُ مِنَ الْمَسِّ»[1]. «يٰا أَيُّهَاالَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوااللّٰهَ و ذَرُوا مٰابَقِيَ مِنَ الرِّبٰا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللّٰهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوس أَمْوٰالِكُم لا تَظلمونَ وَ لا تُظْلَمُونَ»[2]. «فَإِن لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النّٰارَ الَّتِي وَقُودُهَا النّٰاسُ وَ الْحِجٰارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكٰافِرِينَ»[3].

هم‌چنین شدت لحن آیاتی که در برخورد با منافقین و سرسختان اهل کتاب در مدینه نازل شده، کمتر از شدت لحن آیاتی که در مکه در برخورد با مشرکین نازل شده‌است، نیست و أحیاناً بسیار شدیدتر است. شاید عنیف‌ترین سوره‌های قرآنی سورهٔ برائت باشد که از آخرین سوره‌های نازل شده در مدینه است و مخاطبین آن

---

۱. بقره۲: ۲۷۵.
۲. بقره۲: ۲۷۸ و ۲۷۹.
۳. بقره۲: ۲۴.

عموم اهل شرک و لجاج و عنادند.

در مقابل، در بسیاری از سوره‌های مکی، ملایمت و نرمش می‌بینیم که در موقعیت‌هایی نازل شده که به شدت نیاز نبوده است. در سورهٔ زمر می‌خوانیم: «**قُلْ يا عِبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلىٰ أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِن رَحْمَةِ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَميعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيم**[1]؛ بگو: ای بندگان من که بر خویشتن زیاده روا داشته‌اید، از رحمت خداوند نومید نشوید که خدا همهٔ گناهان را می‌آمرزد، زیرا او بسیار آمرزنده و مهربان است». در سورهٔ حجر می‌خوانیم: «**وَلَقَدْ آتَيْنٰاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثاني وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ، لا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلىٰ ما مَتَّعْنا بِهِ أَزْواجاً وَ لا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ اخْفِضْ جَناحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ**[2]؛ و به راستی، ما به تو سورهٔ حمد و قرآن عظیم دادیم [بنابراین] هرگز چشم خود را به نعمت‌هایی [مادی]که به‌گروه‌هایی از آنان [=کفار] دادیم میفکن و برایشان غمگین مباش و بال [عطوفت] خود را برای مؤمنین فروگستر».

در سورهٔ شوری می‌خوانیم: «**فَما أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتاعُ الحَياةِ الدُّنْيا وَ ما عِنْدَاللّٰهِ خَيْرٌ وَ أَبْقىٰ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَ عَلىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ، وَ الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الإِثْمِ وَ الفَواحِشَ وَ إِذا ما غَضِبوا هُمْ يَغْفِرونَ، وَ الَّذِينَ اسْتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورىٰ بَيْنَهُمْ وَ مِمّا رَزَقْناهُم يُنْفِقُونَ**[3]؛ آن‌چه به شما ارزانی شده متاع زودگذر دنیاست و آن‌چه نزد خداست برای کسانی که ایمان آورده و بر پروردگارشان توکل می‌کنند بهتر و پایدارتر است. همان کسانی که ازگناهان بزرگ و اعمال زشت اجتناب می‌ورزند و هنگامی که خشمگین شوند عفو می‌کنند و کسانی که دعوت پروردگارشان را اجابت کرده و نماز را برپا می‌دارند و کارشان را با مشورت انجام می‌دهند و از آن‌چه به آنان روزی داده‌ایم انفاق می‌کنند».

۲. کوتاهی آیه‌ها و سوره‌های مکی و بلندی آیه‌ها و سوره‌های مدنی، دلیل بر تفاوت دو جامعهٔ مکه و مدینه است. مردم مکه غالباً بی‌سواد، فاقد فرهنگ، خشن و دور از تمدّن بودند. لذا متناسب با آن محیط، کم گفتن، کوتاه گفتن، موجز و مختصر و مفید آوردن آیات ضرورت داشت. ولی مردم مدینه تا حدودی دارای

---

۱. زمر ۳۹: ۵۳.
۲. حجر ۱۵: ۸۸ ـ ۸۷.
۳. شوری ۴۲: ۳۸ ـ ۳۶.

فرهنگ و با سواد و آشنا به تمدّن بودند و متناسب با آن محیط، به تفصیل سخن گفته شده‌است.

در جواب باید گفت: اولاً؛ متناسب با محیط سخن گفتن، شیوهٔ سخن‌دانان ورزیده و شرط بلاغت است. هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد. ثانیاً؛ چه بسیار در مکه، سوره‌های بلند نازل شده‌است، مانند سوره‌های انعام(۱۶۵ آیه)، اعراف(۲۰۶ آیه)، اسراء(۱۱۱ آیه)، کهف(۱۱۰ آیه)، طه(۱۳۵ آیه)، مریم(۹۸ آیه)، انبیا(۱۱۲ آیه) و مؤمنون(۱۱۸ آیه) و نیز در مدینه سوره‌های کوچک و کوتاه نازل شده‌است، مانند سورهٔ نصر و زلزله و بیّنه.

۳. در سوره‌های مکی از تشریع خبری نیست و هرچه هست در سوره‌های مدنی است.

وجود برخی احکام در سوره‌های مکی این نظر را رد می‌کند. آیه‌های ۱۴۶ ـ ۱۴۱ سورهٔ انعام در بیان حکم شرعی ثمرات و انعام و حلال و حرام آن‌هاست. آیه‌های ۱۵۲ ـ ۱۵۱ اعمال و اموال محرمه و محلله را مطرح کرده‌است. در سورهٔ اعراف آیه‌های ۳۳ ـ ۳۱ دربارهٔ حلال، حرام، زینت‌ها، فواحش و غیره مسائلی ذکر شده‌است. در سورهٔ اِسراء بسیاری از مبادی اخلاق و احکام اولیهٔ اسلام مشروحاً آمده‌است. بنابراین در سوره‌های مکی احکام بسیاری بیان شده‌است و ادعای مذکور بی‌اساس است.

۴. در سوره‌های مکی برهان و استدلال به چشم نمی‌خورد، ولی در سوره‌های مدنی استدلال به‌کار رفته است.

این ادعا نیز مردود است. زیرا در سورهٔ مؤمنون برای نفی ولد و نفی شریک برای خدا چنین استدلالی آمده‌است: **«مَااتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَلَدٍ وَ ماكانَ مَعَهُ مِنْ إلٰهٍ، إذَن لَذَهَبَ كُلُّ إلٰهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلاٰ بَعْضُهُم عَلىٰ بَعْضٍ سُبْحانَ اللّٰهِ عَمّٰا يَصِفُونَ**[1]». در سورهٔ انبیا می‌فرماید: **«لَوْ كانَ فيهِما آلِهَةٌ إلاَّ اللّٰهُ لَفَسَدَتا فَسُبْحانَ اللّٰهِ رَبِّ العَرْشِ عَمّٰا يَصِفُونَ، لا يُسْأَلُ عَمّٰا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ، أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دونِهِ آلِهَةً قُلْ هاتوا بُرْهانَكُم هٰذا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَ ذِكْرُ مَنْ قَبْلي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاٰ يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ»**[2]. در سورهٔ عنکبوت دربارهٔ اثبات نبوت آمده: **«وَ ماكُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتابٍ وَ لاٰ تَخُطُّهُ بِيَمينِكَ إذَنْ لاَرْتابَ الْمُبْطِلُونَ. بَلْ هُوَ آياتٌ بَيِّناتٌ**

---

۱. مؤمنون ۲۳: ۹۱.

۲. انبیا ۲۱: ۲۴ ـ ۲۲.

فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ مَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ الظَّالِمُونَ. وَ قَالُوا لَوْلاَ أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَاللّٰهِ وَ إِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ. أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَرَحْمَةً وَ ذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ[1]». در سورهٔ ق دربارهٔ قیامت آمده: «وَ نَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكاً فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ و حَبَّ الْحَصِيدِ، وَ النَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ، رِزْقاً لِلْعِبَادِ و أَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً كَذٰلِكَ الْخُرُوجُ» و «أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ»[2]. در سورهٔ مؤمنون، می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً و أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ»[3]. در سورهٔ جاثیه می‌فرماید: «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُم وَ مَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ. وَ خَلَقَ اللّٰهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لاَ يُظْلَمُونَ»[4].

از این قبیل آیات که مشتمل بر انواع مباحث برهانی و خطابی است در سورهای مکی فراوان است. با توجه به اشکالات فوق و جواب‌های نقضی و حلّی که بیان شد، نمی‌توان آیات قرآن را متأثر از محیط دانست. ولی با توجه به هم‌وار ساختن مسیر دعوت و ایجاد زمینهٔ گسترش اسلام، بین سوره‌های مکی و مدنی تفاوت‌هایی وجود دارد. هر حرکتی در آغاز با مشکلات فراوانی روبروست که باید نخست در رفع آن‌ها کوشید و تلاش شود که راه این حرکت هم‌وار گردد. آن‌گاه که مسیر آماده شد، می‌توان بر گسترش و افزایش جلوه‌های خود رونق بیش‌تری داد، اهداف و مقاصد خود را به‌طور علنی آشکار نمود و دعوت خود را با بیان شریعت قرین ساخت. بنابراین اسلوب و شیوهٔ بیان و نحوهٔ دعوت در دو حالت یاد شده با هم تفاوت می‌کند، و نباید انتظار داشت آن‌چه راکه در آخر گفته می‌شود، در آغاز اعلام گردد.

ترتیب نزول

در ترتیب نزول سوره‌ها روایاتی در دست است که مورد اعتماد بزرگان است و عمدتاً از ابن عباس نقل شده‌است. مانند روایتی که احمدبن‌ابی یعقوب کاتب، معروف به ابن واضح یعقوبی (متوفای ۲۹۲) در تاریخ خود از محمدبن‌سائب کلبی

---

۱. عنکبوت ۲۹: ۵۱ ـ ۴۸.
۲. ق ۵۰: ۱۵ و ۱۱ ـ ۹.
۳. مؤمنون ۲۳: ۱۱۵.
۴. جاثیه ۴۵: ۲۲ ـ ۲۱.

از ابی صالح از ابن عباس نقل می‌کند[۱]. و یا روایتی که محمدبن‌اسحاق ورّاق، معروف به ابن ندیم (متوفای ۳۸۵) درکتاب الفهرست خود آورده‌است[۲]. و یا علّامه طبرسی صاحب تفسیر از شیخ خود ابو محمد مهدی‌بن‌نزار حسینی قاینی از علّامهٔ قرن پنجم حافظ کبیر عبیدالله بن عبدالله بن احمد، معروف به حاکم حسکانی نیشابوری صاحب کتاب «شواهد التنزیل» روایت ترتیب را از ابن عباس آورده است. و نیز ازکتاب «الایضاح» استاد احمد زاهد روایتی را نقل کرده‌است[۳]. و نیز امام‌بدرالدین زرکشی، اولین محقق مسایل قرآنی (متوفای ۷۹۴) درکتاب خود «البرهان في علوم القرآن» که در سال ۷۷۳ آن‌را نگاشته، تفصیلاً روایات ترتیب را آورده‌است و می‌گوید: «هذا نزل من القرآن و علیه استقرت الروایة من الثقات»[۴]. و بالاخره جلال‌الدین سیوطی، علّامهٔ عصر خود (متوفای ۹۱۱) درکتاب معروف خود «الاتقان» این روایات را آورده‌است، و از ابوالحسن‌بن‌حصّار، در این زمینه منظومه‌ای می‌آورد که درکتاب الناسخ و المنسوخ وی درج شده‌است. سیوطی روایت ترتیب را از جابربن‌زید[۵] نیز می‌آورد که تکمیل کنندهٔ روایت ابن عباس به‌شمار می‌رود[۶].

علامهٔ طبرسی و دیگر بزرگان فن، متذکر می‌شوند که رعایت ترتیب سوره‌ها، نظر به ابتدای هر سوره است. اگر سوره‌ای تا چند آیه نازل شود، و پیش از اتمام آن سوره، سورهٔ دیگری به‌طور کامل نازل گردد، و حتی چند سورهٔ دیگر در این میان به‌صورت کامل نازل شود، آنگاه بقیهٔ سورهٔ نخست نازل شود؛ در این حالت نیز اعتبار ترتیب، مبدأ نزول هر سوره خواهد بود. چنان‌که سورهٔ علق تا پنج آیه در آغاز بعثت نازل گردید و پس از چند سال بقیهٔ سوره نازل شد. هم‌چنین سورهٔ مدّثر و

---

۱. تاریخ یعقوبی؛ ج۲، ص۲۶ و ۳۵.

۲. ابن الندیم؛ الفهرست؛ فن سوم از مقالهٔ اول، ص۴۷ ـ ۴۳.

۳. تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص۴۰۶ ـ ۴۰۵. نیز رجوع شود به شواهد التنزیل، ج۲، ص ۳۱۱ به بعد.

۴. البرهان؛ ج ۱، ص۱۹۳.

۵. جابر بن زید، از فقهای بنام بصره و از بزرگان تابعین به‌شمار می‌رود. از ابن عباس وعکرمه روایت کرده‌است. وفات او به سال ۱۰۳ اتفاق افتاده است. روز وفات او قتاده گفت: «امروز داناترین اهل عراق وفات نمود».

۶. الاتقان؛ ج ۱، ص۲۹ ـ ۲۲.

سورهٔ مزّمّل و غیره نیز به همین روال نازل شده‌اند. به همین دلیل سورهٔ علق اولین سورهٔ نازل شده شمرده می‌شود. چنان که طبرسی در مجمع البیان (ج ۱۰ ص ۴۰۵) از کتاب «الایضاح» احمد زاهد نقل کرده است.

ترتیب سوره‌ها طبق روایت ابن عباس و تکمیل آن مطابق روایت جابربن‌زید، با تصحیح از روی نسخه‌های متعدّد قابل اعتماد، عبارت است از:

ترتیب نزول	ترتیب موجود	اسم سوره	ترتیب نزول	ترتیب موجود	اسم سوره	ترتیب نزول	ترتیب موجود	اسم سوره
۱	۹۶	عَلَق	۱۷	۱۰۷	ماعون	۳۳	۷۷	مرسلات
۲	۶۸	قلم	۱۸	۱۰۹	کافرون	۳۴	۵۰	قٓ
۳	۷۳	مزّمّل	۱۹	۱۰۵	فیل	۳۵	۹۰	بلد
۴	۷۴	مدّثّر	۲۰	۱۱۳	فلق	۳۶	۸۶	طارق
۵	۱	فاتِحَه*	۲۱	۱۱۴	ناس	۳۷	۵۴	قمر
۶	۱۱۱	مسد(تبّت)	۲۲	۱۱۲	اخلاص	۳۸	۳۸	صٓ
۷	۸۱	تکویر	۲۳	۵۳	نجم	۳۹	۷	اعراف
۸	۸۷	أعلیٰ	۲۴	۸۰	عبس	۴۰	۷۲	جنّ
۹	۹۲	لیل	۲۵	۹۷	قدر	۴۱	۳۶	یسٓ
۱۰	۸۹	فجر	۲۶	۹۱	شمس	۴۲	۲۵	فرقان
۱۱	۹۳	ضحی	۲۷	۸۵	بروج	۴۳	۳۵	فاطر
۱۲	۹۴	شرح	۲۸	۹۵	تین	۴۴	۱۹	مریم
۱۳	۱۰۳	عصر	۲۹	۱۰۶	قریش	۴۵	۲۰	طٰه
۱۴	۱۰۰	عادیات	۳۰	۱۰۱	قارعه	۴۶	۵۶	واقعه
۱۵	۱۰۸	کوثر	۳۱	۷۵	قیامه	۴۷	۲۶	شعراء
۱۶	۱۰۲	تکاثر	۳۲	۱۰۴	هُمَزه	۴۸	۲۷	نمل

* در نقل سیوطی سورهٔ فاتحه در روایت ابن عباس نیامده است، لذا آن‌را بر اساس روایت جابربن‌زید و نیز طبق نصّ مذکور در تاریخ یعقوبی، تصحیح کردیم (الاتقان؛ ج۱، ص۲۵ و تاریخ یعقوبی؛ ج۲، ص۲۶).

ترتیب نزول	ترتیب موجود	اسم سوره	ترتیب نزول	ترتیب موجود	اسم سوره	ترتیب نزول	ترتیب موجود	اسم سوره
۴۹	۲۸	قصص	۶۲	۴۲	شوری	۷۵	۳۲	سجده
۵۰	۱۷	إسراء	۶۳	۴۳	زخرف	۷۶	۵۲	طور
۵۱	۱۰	یونس	۶۴	۴۴	دخان	۷۷	۶۷	ملک
۵۲	۱۱	هود	۶۵	۴۵	جاثیه	۷۸	۶۹	حاقّه
۵۳	۱۲	یوسف	۶۶	۴۶	احقاف	۷۹	۷۰	معارج
۵۴	۱۵	حجر	۶۷	۵۱	ذاریات	۸۰	۷۸	نبأ
۵۵	۶	انعام	۶۸	۸۸	غاشیه	۸۱	۷۹	نازعات
۵۶	۳۷	صافّات	۶۹	۱۸	کهف	۸۲	۸۲	انفطار
۵۷	۳۱	لقمان	۷۰	۱۶	نحل	۸۳	۸۴	انشقاق
۵۸	۳۴	سبأ	۷۱	۷۱	نوح	۸۴	۳۰	روم
۵۹	۳۹	زمر	۷۲	۱۴	ابراهیم	۸۵	۲۹	عنکبوت
۶۰	۴۰	غافر(مؤمن)	۷۳	۲۱	انبیا	۸۶	۸۳	مطفّفین
۶۱	۴۱	فصّلت	۷۴	۲۳	مؤمنون			

سوره‌های مَدَنی(۲۸ سوره)

ترتیب نزول	ترتیب موجود	اسم سوره	ترتیب نزول	ترتیب موجود	اسم سوره	ترتیب نزول	ترتیب موجود	اسم سوره
۸۷	۲	بَقَره	۹۷	۵۵	رحمان	۱۰۷	۴۹	حجرات
۸۸	۸	انفال	۹۸	۷۶	انسان(دهر)	۱۰۸	۶۶	تحریم
۸۹	۳	آل‌عمران	۹۹	۶۵	طلاق	۱۰۹	۶۲	جمعه
۹۰	۳۳	احزاب	۱۰۰	۹۷	بیّنه	۱۱۰	۶۴	تغابن
۹۱	۶۰	ممتحنه	۱۰۱	۵۹	حشر	۱۱۱	۶۱	صفّ*
۹۲	۴	نساء	۱۰۲	۱۱۰	نصر	۱۱۲	۴۸	فتح
۹۳	۹۹	زلزال	۱۰۳	۲۴	نور	۱۱۳	۵	مائده*
۹۴	۵۷	حدید	۱۰۴	۲۲	حج	۱۱۴	۹	توبه(برائت)
۹۵	۴۷	محمد	۱۰۵	۶۳	منافقون			
۹۶	۱۳	رعد	۱۰۶	۵۸	مجادله			

* زرکشی سورهٔ صف را بعد از سورهٔ تحریم و قبل از سورهٔ جمعه و برائت را قبل از مائده و مائده را آخرین سوره قرار داده‌است.

سوره‌های مورد اختلاف

آن‌چه در ترتیب سوره‌های مکی و مدنی عرضه شد، طبق روایت ابن عباس بوده‌است ـ که زرکشی و طبرسی آن‌را نقل کرده‌اند ـ و با روایت جابربن‌زید تصحیح و تکمیل شده‌است. در عین حال در بیش از سی سوره اختلاف نظر هست که آیا مکی است یا مدنی. در ذیل به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. سورهٔ فاتحه: مجاهد این سوره را مدنی می‌داند. در صورتی‌که در سورهٔ حجر، که مکی است آمده: «**وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثَانِي وَ الْقُرآنَ الْعَظِيمَ**»[۱]. سبع مثانی، اشاره به سورهٔ حمد است. مولی امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «سورهٔ حمد از گنجی زیر عرش در مکه نازل شد». حسین‌بن‌فضل[۲] می‌گوید: «این اشتباه بزرگی است که مجاهد مرتکب شده؛ زیرا بر خلاف اتفاق علما سخن گفته‌است»[۳].

۲. سورهٔ نساء: نحّاس[۴] این سوره را به‌دلیل آیهٔ «**إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلىٰ أَهْلِهَا**»[۵] مکی می‌داند، زیرا این آیه در مکه، سال فتح نازل شده‌است. این نظر صحیح نیست، زیرا اولاً؛ یک آیه نمی‌تواند معیار تمامی سوره باشد. ثانیاً؛ نزولِ پس از هجرت معیار مدنی بودن است.

۳. سورهٔ یونس: برخی به ابن عباس نسبت داده‌اند که این سوره را مدنی شمرده است. در صورتی‌که روایات متعدد از وی خلاف آن‌را ثابت می‌کند.

۴. سورهٔ رعد: محمدبن‌سائب کلبی از قدما و سید قطب از متأخرین آن‌را مکی دانسته‌اند، زیرا محتوای سوره و شدّت لحن آن مانند سوره‌های مکی است. ولی روایات ترتیب، بر مدنی بودن آن اتفاق دارند. به‌علاوه شدّت لحن در بسیاری از سوره‌های مدنی (مانند سورهٔ بقره) نیز به چشم می‌خورد.

---

۱. حجر ۱۵: ۸۷.

۲. علّامه مفسر در زمان خود پیش‌وای همگان به‌شمار می‌رفت. در نیشابور در خانه‌ای که در سال ۲۱۷ ابن طاهر برای او خریداری کرده بود، فقه و قرآن تدریس می‌نمود و مرجع فتوای مردم بود. در سال ۲۸۲ در سن ۱۰۴ سالگی وفات یافت و قبر او مزار گردید.

۳. الاتقان؛ ج۱، ص ۱۳۰.

۴. ابوعمیر عیسی بن محمد نحّاس (متوفای ۲۵۶)از بزرگان علما و محدثین به‌شمار می‌رفت.

۵. نساء ۴: ۵۸.

۵. سورهٔ حج: ابو محمد مکی بن ابی‌طالب، این سوره را مکی دانسته و استدلال خود را مبتنی بر آیهٔ ۵۲ قرار داده‌است، که دربارهٔ افسانهٔ غرانیق نازل شده‌است. این نظر به دو دلیل صحیح نیست: اولاً؛ افسانهٔ غرانیق جزء افسانه‌های ساختگی است، ثانیاً؛ محتوای سوره با مکی بودن سازگار نیست.

۶. سورهٔ فرقان: این سوره را صرفاً ضحّاک، برخلاف روایات ترتیب و اتفاق مفسرین مدنی دانسته است.

۷. سورهٔ یسٓ: برخی این سوره را مدنی دانسته‌اند، ولی قایل آن شناخته نشده و دلیل روشنی هم در این‌باره ارائه نشده‌است.

۸. سورهٔ صٓ: بنابر قول شاذ و شناخته نشده‌ای آن‌را مدنی شمرده‌اند.

۹. سورهٔ محمد: گروهی برخلاف اجماع این سوره را مکی دانسته‌اند.

۱۰. سورهٔ حجرات: برخی بر خلاف اجماع این سوره را مکی دانسته‌اند.

۱۱. سورهٔ رحمان: سید قطب، به جهت لحن و نسق (نظم) سوره و جلال‌الدین سیوطی به استناد دو روایت ـ یکی از مستدرک حاکم و دیگری از مسند احمد ـ این سوره را مکی دانسته‌اند. این نظر به چند دلیل مردود است: اولاً؛ لحن و نسق به تنهایی به مکی یا مدنی بودن سوره کفایت نمی‌کند. ثانیاً؛ روایت حاکم در مکی بودن سوره صراحت ندارد و روایت مسند احمد ضعف سند دارد[1]. ثالثاً؛ روایات ترتیب، متفقاً این سوره را مدنی شمرده است.

۱۲. سورهٔ حدید: برخی این سوره را مکی شمرده‌اند، زیرا عمر با خواندن آن در نوشته‌ای که در خانهٔ خواهرش یافت اسلام آورد[2]. این رأی نیز به‌دلیل اختلاف در نقل قابل بحث است، زیرا برخی روایات سورهٔ طه و دسته‌ای سورهٔ حاقّه را (که بیش‌تر مفسّرین آن‌را پذیرفته‌اند)[3] موجب اسلام آوردن عمر ذکر کرده‌اند.

۱۳. سورهٔ صف: ابن حزم این سوره را بر خلاف مشهور و روایات ترتیب مکی

---

۱. الانقان؛ ج ۱، ص ۳۳.

۲. ابن حزم اندلسی؛ الناسخ و المنسوخ في القرآن در حاشیهٔ جلالین؛ ج ۲، ص ۱۹۷.

۳. ر. ک: سیره ابن هشام؛ ج ۱، ص ۳۷۰. اسدالغابة؛ ج ۴، ص ۵۴. الاصابة؛ ج ۲، ص ۵۱۹. تفسیر طبرسی؛ ج ۹، ص ۲۳۷. اسباب النزول در حاشیهٔ جلالین؛ ج ۲، ص ۹۴.

دانسته است.

۱۴. سورهٔ جمعه: بنابر قولی که خلاف اجماع مفسرین و روایات ترتیب است، این سوره مکی دانسته شده‌است. ولی قایل آن مجهول است.

۱۵. سورهٔ تغابن: به ابن عباس نسبت داده شده‌است که او این سوره را مکی دانسته است. البته این قول برخلاف روایات منقول از ابن عباس است.

۱۶. سورهٔ ملك: برخی این سوره را مدنی دانسته‌اند، که بر خلاف اتفاق رای علماست.

۱۷. سورهٔ انسان: عبدالله‌بن‌زبیر و برخی که غالباً منکر فضایل اهل‌بیت علیهم‌السلام هستند، این سوره را مکی شمرده‌اند، تا سبب نزول آن‌را در واقعهٔ اِطعام اهل‌بیت علیهم‌السلام به مسکین و یتیم و اسیر انکار کنند. سیدقطب نیز به استناد سیاق سوره آن‌را مکی دانسته است. ولی حافظ حسکانی می‌گوید: «برخی از نواصب برای انکار فضیلت اهل‌بیت علیهم‌السلام گفته‌اند: اتفاق مفسرین برآن است که این سوره مکی است. در جواب باید گفت: چگونه دعوی اتفاق می‌کنند در حالی که بیش‌تر علما آن‌را مدنی شمرده‌اند».[1] علّامه طبرسی تحقیقی لطیف دربارهٔ مدنی بودن این سوره دارد.[2] عمده‌ترین دلیل، روایات سلف است که جملگی اتفاق دارند که این سوره مدنی است.

۱۸. سورهٔ مطفّفین: یعقوبی می‌گوید: «این سوره اولین سوره‌ای است که در مدینه نازل شد. و برخی نزول آن‌را در بین راه مکه و مدینه دانسته‌اند». ولی روایات ترتیب بالاتفاق آن‌را آخرین سورهٔ مکی شمرده‌است.

۱۹. سورهٔ اعلیٰ: برخی این سوره را مدنی شمرده‌اند، به‌دلیل آیهٔ «**قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى، وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى**»[3] که دربارهٔ نماز عید نازل شده‌است. ولی اشاره به نماز در این آیه جنبهٔ عمومی دارد و منافاتی ندارد که برخی روایات آیه را بر نماز عید هم تطبیق داده باشند.

۲۰. سورهٔ لیل: برخی این سوره را به‌دلیل روایاتی که در شأن نزول سوره آمده،

---

۱. شواهدالتنزیل؛ ص۳۱۵ ـ ۳۱۰.

۲. تفسیرطبرسی؛ ج۱۰، ص ۴۰۵.

۳. اعلی۸۷: ۱۴و۱۵.

مدنی شمرده‌اند[1].

۲۱. سورهٔ قدر: برخی این سوره را مدنی شمرده‌اند، زیرا در شأن نزول آن چنین آمده‌است که پیامبر اکرمﷺ در خواب دیدند بوزینه‌هایی بر بالای منبر او رفته‌اند[2]، در حالی که پیامبر در مکه منبر نداشت. این استدلال بسیار بی‌پایه است، زیرا لازمهٔ دیدن منبر در خواب داشتن منبر نیست.

۲۲. سورهٔ بیّنه: مکی‌بن‌ابی‌طالب این سوره را مکی شمرده است[3]، در حالی که روایات ترتیب بر مدنی بودن آن اتفاق دارند.

۲۳. سورهٔ زلزال: برخی این سوره را به جهت لهجهٔ تند آن مکی شمرده‌اند، ولی روایت ترتیب برخلاف آن است.

۲۴. سورهٔ عادیات: قتاده این سوره را مدنی دانسته است و مستند او روایت ضعیفی است که قابل اعتماد نیست[4].

۲۵. سورهٔ تکاثر: جلال‌الدین سیوطی این سوره را به‌دلیل شأن نزول آن دربارهٔ یهود مدنی دانسته است[5]، ولی نه محتوای سوره و نه روایت وارده دلالتی بر اختصاص آن به یهود دارد.

۲۶. سورهٔ ماعون: ضحّاك آن‌را مدنی شمرده است، ولی روایات ترتیب، برخلاف آن است.

۲۷. سورهٔ کوثر: گروهی می‌گویند: این سوره در مدینه در حال خواب بر پیامبرﷺ نازل شده‌است[6]. این مطلب صحیح نیست، زیرا هیچ آیه و سوره‌ای در خواب بر پیامبر نازل نشده‌است، مگر آن‌که آیه یا سورهٔ از پیش نازل شده‌ای را در خواب برای ایشان بازگو کرده باشند.

۲۸. سورهٔ توحید: سیوطی مدنی بودن این سوره را ترجیح می‌دهد[7]، ولی

---

۱. ر.ک: الدر المنثور؛ ج ۶، ص ۳۵۷. تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۵۰۱.
۲. ر.ک: المستدرک؛ ج ۳، ص ۱۷۱.
۳. ابو محمد مکی‌بن‌ابی‌طالب؛ الکشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج ۲، ص ۳۸۶.
۴. ر.ک: الدرالمنثور؛ ج ۶، ص ۳۸۳. تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰، ص ۵۲۷. تفسیر طبری؛ ج ۳۰، ص ۱۷۷.
۵. الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۴.
۶. تفسیرطبرسی؛ ج ۱۰، ص ۵۴۸.
۷. جلال‌الدین سیوطی؛ لباب‌النقول در حاشیهٔ جلالین؛ ج ۲، ص ۱۴۷. الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۴.

روایتِ استنادی وی ثابت نیست.

۲۹ و ۳۰. معوّذتان: یعقوبی این دو سوره را از آخرین سوره‌های مدنی شمرده است[۱]، ولی روایات معارض بسیاری خلاف آن‌را ثابت می‌کند.

آیات استثنایی

در نوشته‌های برخی از قدما آمده‌است که در برخی سوره‌ها، آیاتی بر خلاف اصل سوره آمده‌است. یعنی اگر سوره مکی است برخی آیات آن مدنی و اگر مدنی است برخی آیات آن مکی است. البته ما با تتبّعی که انجام داده‌ایم به خلاف این نظر دست یافته‌ایم؛ هر سوره‌ای که مکی است تمام آن مکی است و هر سوره‌ای که مدنی است تمام آن مدنی است[۲]. در این کتاب به چند نمونه به اختصار اشاره می‌شود:

نمونهٔ اول: گفته‌اند: در سوره مائده آیهٔ «اَلْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُم فَلَا تَخْشَوْهُم وَ اخْشَوْنِ، الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً...»[۳] در عرفات بر پیامبرﷺ نازل شد[۴]، ولی این توهم بر اساس آن است که معیار و شاخص مکی و مدنی را مکان بدانیم و بگوییم هر سوره‌ای که در مکه نازل شده مکی است گرچه پس از هجرت نازل شده باشد. در صورتی‌که معیار مکی یا مدنی بودن زمان هجرت است و تقسیم مکی و مدنی به پیش از هجرت و پس از هجرت برمی‌گردد.

نمونهٔ دوم: گفته‌اند: سورهٔ توبه، آیه‌های «مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَ لَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى... إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ»[۵] هنگام وفات ابوطالب در مکه نازل شده در حالی که پیامبرﷺ به او وعده داد تا برای آمرزش وی دعا کند[۶]. این گفته ازکسانی است که سعی برآن دارند تا ابوطالب را موقع وفات کافر بشمارند. و در جای خود، واهی و مُغرضانه بودن این پندار را ثابت نموده‌ایم. لذا صحیح همان است که طبرسی در تفسیر خود آورده که گروهی از مسلمانان پس از فتح مکه، از

---

۱. تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۳۵.
۲. ر.ک: التمهید؛ ج ۱، ص ۲۳۷- ۱۶۹.
۳. مائده ۵: ۳.
۴. تاریخ القرآن؛ ص ۲۷.
۵. توبه ۹: ۱۱۴ - ۱۱۳.
۶. صحیح بخاری؛ ج ۲، ص ۱۱۹ و ج ۶، ص ۸۷.

پیامبرﷺ خواستند تا اجازه فرماید برای پدران مشرک خود طلب استغفار کنند. آنگاه این آیه نازل شد و به‌طور صریح از این‌کار منع نمود[۱].

نمونهٔ سوم: گفته‌اند: سه آیهٔ نخست سورهٔ یوسف مدنی است. جلال‌الدین سیوطی این نظر را سست می‌داند، ولی عجیب است که شخصیتی مانند ابوعبدالله زنجانی آن‌را پذیرفته[۲]. در استدلال به این‌که این چند آیه مدنی است گفته‌اند: چون کفار مکه از یهود خواستند که در مدینه دربارهٔ یوسف از پیامبرﷺ سؤال کنند، این سه آیه نازل شد. در صورتی‌که وقتی تمام داستان قبلاً در مکه نازل شده‌است معنا ندارد که مقدمهٔ آن در مدینه نازل شده باشد. البته ممکن است بگوییم برعکس، یهود از کفار و مشرکین مکه خواستند که دربارهٔ داستان یوسف‌ﷺ بپرسند و آنان پرسیدند و این سوره نازل شد.

اسباب نزول

در اهمیت شناخت اسباب نزول یا شأن نزول باید گفت: همان‌گونه که می‌دانیم قرآن، تدریجی و در مناسبت‌های مختلف نازل شده‌است. بر حسب اقتضا اگر حادثه‌ای پیش می‌آمد یا مسلمانان دچار مشکلی می‌شدند، یک یا چند آیه و احیاناً یک سوره برای رفع مشکل نازل می‌گردید. پر واضح است که آیات نازل شده در هر مناسبتی، به همان حادثه و مناسبت نظر دارد. پس اگر ابهام یا اشکالی در لفظ یا معنای آیه پدید آید، با شناخت آن حادثه یا پیش‌آمد، رفع اشکال می‌کرد. در نتیجه برای دانستن معنا و تفسیر کامل هر آیه، باید به شأن نزول آن رجوع کرد تا کاملاً موضوع روشن شود. پس شأن نزول می‌تواند قرینه‌ای باشد تا دلالت آیه را تکمیل کند و بدون آن، دلالت آیه ناقص می‌ماند. مثلاً در مورد آیهٔ «إِنَّ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا...»[۳] اشکال شده‌است که سعی میان دو کوه صفا و مروه در حج و عمره از ارکان است، چرا به لفظ «لاجناح»[۴] تعبیر شده‌است؟

---

۱. تفسیر طبرسی؛ ج ۵، ص ۷۶.

۲. ر. ک: الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۵. تاریخ القرآن؛ ص ۲۸.

۳. بقره ۲: ۱۵۸.

۴. جناح معرّب گناه است.

معنای ظاهری آیه چنین است: گناهی نیست که میان آن دو کوه سعی نمایید. این عبارت جواز را می‌رساند نه وجوب را. ولی با مراجعه به شأن نزول آیه روشن می‌شود که این عبارت برای رفع توّهم گناه آمده‌است، زیرا پس از صلح حدیبیّه در سال ششم هجری مقرر شد که پیامبر اکرمﷺ و صحابه سال بعد برای انجام مراسم عمره به مکه مشرف شوند و در این قرار داد چنین آمده بود که به مدت سه روز مشرکان بت‌های خود را از اطراف بیت و هم‌چنین از روی کوه صفا و مروه بردارند تا مسلمانان آزادانه مراسم طواف و سعی را انجام دهند. پس از گذشت سه روز بت‌ها برگردانده شد. برخی از مسلمانان به عللی هنوز مراسم سعی را انجام نداده‌بودند و با بازگرداندن بت‌ها، چنین گمان بردند که با وجود بت‌ها، سعی میان صفا و مروه گناه است. آیهٔ مذکور نازل شد تا مسلمانان از سعی خودداری نکنند، زیرا اساساً سعی از شعائر الهی است و وجود بت‌ها امر عارضی است و به آن زیان نمی‌رساند[1]. لذا مفهوم این آیه با مراجعه به شأن نزول کاملاً واضح و روشن می‌شود و مسألهٔ جواز یا وجوب سعی درکار نیست، بلکه صرفاً «دفع توهّم منع» است. یعنی با وجود بت‌ها منعی از انجام سعی نیست. پس شناخت اسباب نزول نقش اساسی در فهم و پی‌بردن به معانی بسیاری از آیات اِیفا می‌کند[2].

راه شناخت و پی بردن به اسباب نزول بسی دشوار است، زیرا پیشینیان در این زمینه مطلب قابل توجهی ثبت و ضبط نکرده‌اند، جز اندکی که کاملاً چاره‌ساز نیست. شاید یکی از علل عدم ضبط دقیق این بود که خود به وضع آشنا بودند و دیگر نیازی نمی‌دیدند که معلومات و مشاهدات خود را به‌عنوان سند برای آینده ثبت کنند. بعدها روایاتی در این زمینه فراهم شد که بیش‌تر دارای ضعف سند و غیر قابل اعتماد بوده و احیاناً اِعمال غرض درکار وجود داشته است. به‌ویژه در دوران تاریک حکومت بنی امیّه که از روی غرض وَرزی، آیات بی‌شماری با تنظیم شأن نزول‌های ساختگی، طبق دل‌خواه تفسیر و تأویل شده‌است. از امام‌احمدبن‌حنبل در این‌باره نقل شده: «سه چیز اصل و پایهٔ درستی ندارد: روایاتی که دربارهٔ

---

۱. ر.ک: تفسیر عیاشی؛ ج ۱، ص ۷۰.

۲. ر.ک: التمهید؛ ج ۱، ص ۲۴۳ به بعد.

جنگ‌های صدر اسلام ثبت شده، روایاتی که دربارهٔ فتنه‌های آخرالزمان گفته شده و روایاتی که دربارهٔ تفسیر و تأویل قرآن آورده‌اند». امام‌بدرالدین زرکشی از برخی محققین نقل می‌کند: «مقصود بیش‌ترین روایات در این‌باره قابل اعتماد نیست، نه این‌که همهٔ آن‌ها قابل اعتماد نباشند»[۱]. معروف‌ترین کسی که در این‌باره روایاتی جمع‌آوری کرده‌است، ابوالحسن علی‌بن‌احمد واحدی نیشابوری (متوفای۴۶۸) است که جلال‌الدین سیوطی (متوفای۹۱۱) بر او خرده گرفته و می‌گوید که در فراهم کردن روایات ضعیف همت گماشته، صحیح و سقیم را به هم آمیخته و بیش‌تر روایات خود را از طریق کلبی از ابی صالح از ابن عباس آورده‌است که جدّاً واهی و ضعیف است[۲]... سپس خود سیوطی در این زمینه رساله‌ای نگاشته به‌نام لباب النقول (برگزیده‌های منقول) که خود نیز در انتخاب روایات از روایت‌های ضعیف، مصون نمانده است. مثلاً دربارهٔ آیهٔ «وَ إِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصّابِرِينَ، وَ اصْبِرْ وَ ما صَبْرُكَ إِلاّ بِاللّهِ وَ لا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ لا تَكُ في ضَيْقٍ مِمّا يَمْكُرُونَ، إِنَّ اللّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَ الَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ»[۳] نوشته است که پیامبر صلی الله علیه و آله آن‌گاه که بر سر نعش حمزه ایستاد و او را بدان حالت زار یافت، فرمود: «لأمثّلنّ بسبعين منهم مكانك؛ هرآینه با هفتاد نفر از آنان (قریش) همان کنم که با تو کردند ـ بریدن گوش و بینی و پاره‌کردن شکم». آن‌گاه جبرئیل این آیات را نازل نمود و او را از این‌کار منع کرد[۴]... در حالی که سورهٔ نحل از سوره‌های مکی است. سال‌ها پیش از جنگ اُحُد که در مدینه در سال چهارم هجرت اتفاق افتاد، نازل شده‌است. به‌علاوه از مقام پیامبر صلی الله علیه و آله که تربیت شدهٔ آیین اسلام است و هم‌واره عدل و انصاف را در زندگی خود پیش گرفته، کاملاً به دور است که چنین اندیشهٔ ناعادلانه‌ای را به خود راه دهد. آری آیات فوق در مکه موقعی که مسلمانان مورد شکنجهٔ کفار بودند نازل شد که هرگز تجاوز نکنید و بهتر است شکیبا باشید[۵].

---

۱. البرهان؛ ج۲، ص۱۵۶.

۲. ر.ک: لباب النقول در حاشیهٔ جلالین؛ ج۱، ص۱۱.

۳. نحل ۱۶: ۱۲۸ ـ ۱۲۶.

۴. ر.ک: لباب النقول در حاشیهٔ جلالین؛ ج۱، ص۲۱۳.

۵. ر.ک: التمهید؛ ج۱، ص ۲۵۳ ـ ۲۴۷.

سبب نزول یا شأن نزول

چه فرقی میان این دو عبارت وجود دارد؟ بیش‌تر مفسرین فرقی میان این دو قایل نشده‌اند و هر مناسبتی را که ایجاب کرده‌است آیه یا آیه‌هایی نازل شود، گاه سبب نزول و گاه شأن نزول گفته‌اند. در صورتی‌که میان این دو عبارت فرق است، از این جهت که شأن نزول اعم از سبب نزول است. هرگاه به مناسبت جریانی دربارهٔ شخص و یا حادثه‌ای، خواه درگذشته یا حال یا آینده و یا دربارهٔ فرض احکام، آیه یا آیاتی نازل شود همهٔ این موارد را شأن نزول آن آیات می‌گویند، مثلاً می‌گویند که فلان آیه دربارهٔ عصمت انبیا یا عصمت ملائکه یا حضرت ابراهیم یا نوح یا آدم نازل شده‌است که تمامی این‌ها را شأن نزول آیه می‌گویند. اما سبب نزول، حادثه یا پیش‌آمدی است که متعاقب آن، آیه یا آیاتی نازل شده باشد و به عبارت دیگر آن پیش‌آمد باعث و موجب نزول گردیده باشد. لذا سبب، اخصّ است و شأن اعم.

تنزیل و تأویل

در اصطلاح سلف، تنزیل بر موردِ نزول گفته می‌شود. این مورد می‌تواند یک واقعهٔ خاص باشد که آن واقعه سبب نزول آیه شده‌است. ولی تأویل مفهوم عامّی است که از آیه برداشت می‌شود و قابل انطباق بر جریانات مشابه است. در برخی تعابیر به این دو اصطلاح ظهر و بطن نیز گفته‌می‌شود که ظهر همان تنزیل و بطن همان تأویل است، زیرا ظاهر آیه همان مورد نزول را می‌رساند و در بطن آیه مفهوم گسترده‌تری نهفته است. فُضَیل‌بن‌یسار دربارهٔ حدیث معروف «مافي القرآن آية الّا و لها ظهر و بطن» که از پیامبر اکرمﷺ نقل شده‌است، از امام‌صادقؑ سؤال کرد. حضرت در جواب فرمود: «ظهره تنزيله و بطنه تأويله، منه ما قد مضى و منه ما لم يكن، يجري كما تجري الشمس و القمر؛[1] ظهر همان مورد نزول آیه است و بطن تأویل آن [که موارد قابل انطباق را شامل می‌شود]. برخی درگذشته اتفاق افتاده و برخی هنوز نیامده است. قرآن [پیوسته زنده و جاوید و قابل بهره‌گیری است و] مانند آفتاب و ماه در جریان است». در حدیث دیگر می‌فرماید: «ظهر القرآن الذين

---

۱. الصفار؛ بصائر الدرجات؛ ص ۱۹۶، حدیث ۷.

نزل فیهم و بطنه الذین عملوا بمثل أعمالهم؛[1] ظهر، کسانی را در بر می‌گیرد که آیه دربارهٔ آنان نازل شده‌است و بطن کسانی را شامل می‌شود که کرداری مانند کردار آنان داشته باشند».

استفادهٔ فقهی از شأن نزول و تنزیل و تأویل

فقها و دانش‌مندان اسلامی با توجه به سبب و شأن نزول و ظهر و بطن آیات، قاعده‌ای را به‌دست آورده‌اند و با تمسک به آن قاعده، احکام را استنباط می‌کنند. آن قاعده عبارت است از: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد؛ اعتبار به گستردگی لفظ است، نه خصوصیّت مورد». یعنی یک فقیه دانا و توانا باید خصوصیات مورد را کنار بگذارد و از جنبه‌های عمومی لفظ بهره بگیرد. البته جنبه‌های خصوصی برای فهم دلالت کلام مفید است، ولی انحصار را نمی‌رساند، زیرا احکام الهی پیوسته همگانی بوده و در همهٔ زمان‌ها جریان دارند. اینک دو نمونه از آیات را می‌آوریم که در روایات، جنبهٔ کلی آن بررسی شده و مورد استفاده قرار گرفته‌است:

نمونهٔ اول: در سورهٔ بقره چنین آمده‌است: «وَ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ واسِعٌ عَلِيمٌ»[2]. این آیه از آیاتی است که دارای ظهر و بطن (تنزیل و تأویل) است که با راه‌نمایی امام‌معصوم جنبهٔ عمومی آن روشن شده‌است. این آیه در ظاهر با آیاتی که ایجاب می‌کند حتماً رو به کعبه نماز بخوانید منافات دارد، ولی با مراجعه به شأن نزول، این تنافی بر طرف می‌شود.

شأن نزول آیه چنین است: یهودیان به مسلمانان اعتراض می‌کردند که اگر نماز گزاردن به سوی بیت‌المقدس حق است، آن‌گونه که تا کنون عمل می‌شد پس تحویل آن به سوی کعبه باطل است و اگر رو به سوی کعبه نماز خواندن حق است، پس بطلان آن‌چه تا کنون خوانده شده‌است ثابت می‌شود. خداوند در این آیه جواب می‌دهد که هر دو کار حق بوده و هست زیرا اصل نماز، یک حقیقت ثابت

---

۱. تفسیر عیاشی؛ ج ۱، ص ۱۱، حدیث ۴.

۲. بقره ۲: ۱۱۵.

است ولی رو به سوی کعبه یا بیت‌المقدس، یک امر اعتباری محض است که برای ایجاد وحدت در صفوف نمازگزاران به آن دستور داده شده‌است. به هر کجا که رو کنی خدا هست و رو به خدا ایستاده‌ای. پس رو به مشرق نمازگزاردن به جهت قرار داشتن کعبه(مکه) در شرق مدینه و رو به مغرب نماز خواندن به‌دلیل قرار داشتن بیت‌المقدس در غرب مدینه همگی از آنِ خداست و روبه خداست. خداوند در تنگنای جهت خاص قرار نگرفته است: «**إِن اللّهَ واسِعٌ عَليمٌ**».

در روایات، از این آیه استفادهٔ دیگری نیز شده‌است و آن این‌که می‌توان نمازهای مستحبی را در حالت سواره به هر سویی که در حرکت است به‌جای آورد[1]. این بطن آیه است که با فهم معصومین علیهم‌السلام بدان رهنمون شده‌ایم.

نمونهٔ دوم: در سورهٔ جن می‌خوانیم: «**وَ أَنَّ الْمَسٰاجِدَ لِلّٰهِ فَلاٰ تَدْعُوا مَعَ اللّٰهِ أَحَداً**»[2]. مساجد، یا جمع مسجد به‌معنای معبد و جای‌گاه عبادت است که معنای آیه بر این فرض چنین می‌شود: مساجد از آن خداست و کسی را با خدا نخوانید. یا جمع مسجَد (مصدر میمی) یعنی عبادت و پرستش است؛ یعنی پرستش جز خدا را نشاید و در مقام عبادت کسی را با خدا نام نبرید. بر هر دو فرض، ظاهر آیه از شریک قرار دادن در مقام عبادت منع می‌کند. ولی طبق روایت صحیحی که در دست داریم معنای دیگری نیز از آیه استنباط می‌شود که مسجد را شامل «ما يُسجد به» (مواضع سجود) گرفته‌است. گروهی از مفسرین؛ مانند سعیدبن‌جبیر و زجّاج و فرّاء گفته‌اند: مساجد شامل مواضع سجود (اعضای سبعه در حال سجود) نیز می‌شود که این مواضع از آن‌خداست و خداوند آن‌ها را به انسان ارزانی داشته است و نباید برای دیگری به‌کار گرفت[3]. از امام‌محمد تقی علیه‌السلام نیز همین تأویل به این صورت آمده که در مورد موضع قطع دست دزدی در حضور خلیفهٔ عباسی، معتصم بالله، سؤالی مطرح شد. هر کس به فراخور حال خود سخنی گفت. آن‌گاه امام علیه‌السلام فرمود: «از بُن انگشتان». از مدرک این فتوی از امام سؤال شد. فرمود: «کف دست یکی از مواضع هفت‌گانه در حال سجود است و از آن خداست و نباید قطع شود»[4]. زیرا عقوبت

---

۱. ر.ک: وسایل الشیعة؛ ج۳، ابواب قبله، باب ۸ و ۱۵.

۲. جن ۷۲: ۱۸.

۳. ر.ک: تفسیر طبرسی؛ ج۱۰، ص۳۷۲.

۴. وسایل الشیعه؛ ج۱۸، ابواب حد السرقة، باب ۴.

سارق باید بر چیزی واقع شود که از آنِ خود اوست.

راه یافتن به اسباب نزول

چون اسباب نزول از راه نقل روایت به‌دست می‌آید و متأسفانه وقایع و حوادث درگذشته ضبط نمی‌شد، بنابراین غالب روایات منقول چندان منابع قابل اعتمادی نیستند، جز اندکی که بیش‌تر آن‌ها ضعیف‌السند یا متعارض و متهافت است. واحدی در اسباب النزول می‌گوید: «جایز نباشد در اسباب نزولِ آیات چیزی گفته شود، مگر آنکه روایت صحیح و قابل اعتمادی در دست باشد و از کسانی روایت شده باشد که خود شاهد حوادث اتفاق افتادهٔ آن زمان بوده باشند. نه آنکه از روی حدس و گفته‌های بی اساس، سخنی گفته باشند». سپس از ابن عباس روایت می‌کند که پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «از نقل حدیث بپرهیزید مگر بدان علم و شناخت صحیح داشته باشید، زیرا هر کس بر من و قرآن دروغی ببندد، جای‌گاه خود را در آتش فراهم ساخته است». لذا سلف صالح از هرگونه سخن دربارهٔ قرآن خودداری می‌کردند. محمدبن‌سیرین می‌گوید: «از عبیده، یکی از سرشناسانِ تابعین، دربارهٔ تفسیر آیه‌ای از قرآن پرسشی نمودم گفت: رفتند کسانی که می‌دانستند در چه جهت قرآن نازل شده‌است». یعنی علم به اسباب‌النزول داشته‌اند. واحدی می‌گوید: «در این زمان بسیارند کسانی که در این زمینه دروغ‌پردازی‌های فراوانی دارند، لذا برای رسیدن به حقایق قرآن باید راه احتیاط را پیمود»[1]. سخن امام‌احمدبن‌حنبل در این‌باره گذشت: «ثلاثة لا أصل لها: المغازي و الفتن و التفسير». جلال‌الدین سیوطی، با تمام توانی که در این زمینه‌ها دارد، نتوانسته است بیش از ۲۵۰ حدیث مسند، اعم از صحیح و سقیم جمع‌آوری کند[2]، ولی خوشبختانه در مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام روایات فراوانی است که به‌گونه صحیح از طُرق ایشان به‌دست ما رسیده‌است و تا به حال بیش از چهار هزار روایت در این زمینه جمع‌آوری شده‌است[3].

منابعی که امروزه در دست داریم و برای دستیابی به اسباب نزول مورد استفاده

---

۱. اسباب النزول؛ ص۴. ۲. ر.ک: الاتقان؛ ج۴، ص۲۵۷ ـ ۲۱۴.

۳. این روایات به‌وسیلهٔ جناب آقای برهان جمع‌آوری شده‌است و در ده مجلد آمادهٔ چاپ است.

قرار می‌گیرند تا حدودی قابل اطمینانند. مانند جامع‌البیان طبری، الدرالمنثور سیوطی، مجمع‌البیان طبرسی، تبیان شیخ طوسی و علاوه برآن‌ها کتاب‌هایی نیز به‌طور خاص دربارهٔ اسباب نزول نگاشته شده‌است، مانند اسباب‌النزول واحدی و لباب النقول سیوطی. البته در این نوشته‌ها صحیح و سقیم در هم آمیخته و بایستی با کمال دقّت در آن‌ها نگریست. تشخیص درست از نادرست، مخصوصاً در موارد تعارض، به یکی از راه‌های زیر امکان دارد:

۱. باید سند روایت، به‌ویژه آخرین کسی که روایت به او منتهی می‌شود مورد اطمینان باشد. یعنی یا معصوم باشد یا صحابی مورد اطمینان؛ مانند عبدالله‌بن‌مسعود و اُبیّ‌بن‌کعب و ابن عباس که در کار قرآن سررشته داشته و مورد قبول امّت بوده‌اند. و یا از تابعین عالی‌قدر باشد؛ مانند مجاهد، سعیدبن‌جبیر و سعیدبن‌مسیّب که هرگز از خود چیزی نمی‌ساختند و انگیزهٔ دروغ‌پردازی نداشته‌اند.

۲. باید تواتر یا استفاضه (کثرت نقل) روایات ثابت شده باشد، گرچه با الفاظ مختلف ولی مضموناً متحد باشند و در صورت اختلاف در مضمون، قابل جمع باشند. در این صورت اطمینان حاصل می‌شود که خبر مذکور صحیح است؛ مانند روایاتی که دربارهٔ تحویل قبله و اسباب نزول آیات مربوط وارد شده‌است.

۳. باید روایاتی که دربارهٔ سبب نزول آیات وارد شده‌است، به‌طور قطعی اشکال را حلّ و ابهام را رفع کند. که این خود شاهد صدق آن حدیث خواهد بود، گرچه از لحاظ سند به اصطلاح علم الحدیث روایت صحیح یا حسن نباشد. بیش‌تر وقایع تاریخی از همین قبیل هستند که با ارتباط دادن چند واقعهٔ تاریخی به صحت یک جریانی پی می‌بریم و آن‌را می‌پذیریم وگرنه از راه صحت اسناد امکانِ پذیرش نیست. در مورد آیهٔ «نسیء» مطلب از همین قرار است.

در سورهٔ توبه آمده‌است: «**إِنَّمَا النَّسيءُ زِيادَةٌ فِي الكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عاماً وَ يُحَرِّمُونَهُ عاماً لِيُواطِؤُا عِدَّةَ ما حَرَّمَ اللّهُ فَيُحِلُّوا ما حَرَّمَ اللّهُ، زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمالِهِمْ وَ اللّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكافِرِينَ**؛[1] نسیء [= جابه‌جا کردن و تأخیر ماه‌های حرام] فزونی در

---

۱. توبه ۹: ۳۷.

کفر [مشرکان] است که با آن، کافران گمراه می‌شوند. یک سال آن‌را حلال و سال دیگر آن‌را حرام می‌کنند تا به مقدار ماه‌هایی که خداوند حرام کرده موافق سازند [و عدد چهار ماه به پندارشان تکمیل گردد] و به این ترتیب آن‌چه را خدا حرام کرده، حلال گردانند. اعمال زشتشان در نظرشان زیبا جلوه داده شده و خداوند گروه کافران را هدایت نمی‌کند».

جنگ در ماه‌های حرام ممنوع بود و دلیل آن، برای به‌وجود آمدن امنیت در مسیر رفت و آمد عرب که از دورترین نقاط جزیره برای حج در سه ماه ذوالقعده، ذوالحجه و محرم و در ماه رجب برای ادای عمره به مکه سفر می‌کردند، بوده‌است. ولی زورگویان قبایل عرب هرگاه در آستانهٔ پیروزی بر قبیلهٔ دیگر قرار می‌گرفتند و أحیاناً یکی از ماه‌های حرام پیش می‌آمد، جای آن ماه را با ماه دیگر عوض می‌کردند. مثلاً می‌گفتند فعلاً ماه رجب را از جای خود برمی‌داریم و ماه شعبان را جلو می‌آوریم و با این توجیه به جنگ خود ادامه می‌دادند و در احکام الهی و سنت جاری تصرف می‌کردند. این شیوهٔ ناپسند در سال نهم هجری به‌کلی ممنوع شد[۱]. بنابراین آن‌چه در سبب نزول آیه آمده‌است با جملات آیه تطبیق می‌کند و قرائن و شواهد هم مطلب را تأیید می‌کند و از معنای آیه هم رفع ابهام می‌کند، گرچه از نظر سند قوی نباشد. موارد دیگر را می‌توان بر اساس این قاعده تبیین نمود.

حضور ناقل سبب

آیا شرط است ناقل سبب نزول خود شاهد حادثه باشد؟ بیش‌تر علما حضور ناقل اولِ سبب نزول را شرط کرده‌اند تا سند روایت از خود واقعهٔ منقطع نباشد؛ و سند تا وی نیز متصل بوده باشد. واحدی می‌گوید: «لا یحلّ القول في أسباب النزول إلّا بالروایة و السماع ممن شاهدوا التنزیل و وقفوا علی الأسباب و بحثوا عن علمها»[۲]. ولی دیگران علم قطعی ناقل را به سبب نزول کافی می‌دانند و حضور او را در حادثه شرط نمی‌دانند. حاکم نیشابوری در علم‌الحدیث گفته‌است: «اگر صحابی‌ای که زمان وحی و نزول قرآن را درک کرده‌است بگوید: آیهٔ کذا در حادثهٔ

---

۱. ر.ک: تفسیر طبرسی؛ ج۵، ص۲۹

۲. اسباب النزول؛ ص۴.

کذا نازل شد، این کلام به منزلهٔ حدیث مسند است. یعنی حدیث، منقول از پیامبرﷺ تلقی می‌شود»[1]. این قول صحیح‌تر به‌نظر می‌رسد، زیرا حضور ناقل با فرض قاطع بودن، عادل بودن و صادق بودن او درگفتار خود، شرط نیست و صرفاً وثاقت و درستی و مورد اعتماد بودن او مورد نظر است. به همین دلیل روایات منقول از أئمهٔ اطهارعلیهم‌السلام دربارهٔ قرآن برای ما اطمینان بخش است و مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

اسامی و اوصاف قرآن

مفسر بزرگ قرن ششم جمال‌الدین ابوالفتوح رازی در مقدمهٔ تفسیر خود ۴۳ نام برای قرآن آورده‌است[2] که بیش‌تر جنبهٔ وصفی دارد. و طبرسی در مجمع‌البیان به‌نام‌های قرآن، فرقان، کتاب و ذکر اکتفاکرده‌است[3]. بدرالدین زرکشی[4] نقل می‌کند که حرالیّ کتابی در این زمینه نوشته و بیش از نود اسم یا وصف برای قرآن یادآور شده‌است. از قاضی عزیزی نیز ۵۵ نام و عنوان برای قرآن نقل شده‌است که در جدول ذیل آمده و ۴۳ نام اول آن با نظر ابوالفتوح رازی مشترک است.

ردیف	نام‌یاوصف‌قرآن	شاهد	نام‌سوره	شمارهٔ‌آیه
۱	قرآن	اِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَاِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ	قیامت	۱۷ و ۱۸
۲	فرقان	یا اَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اِنْ تَتَّقُوا اللهَ یَجْعَلْ لَکُمْ فُرْقاناً	انفال	۲۹
		وَ اَنْزَلَ التَّوْراةَ وَالْاِنْجیلَ مِنْ قَبْلُ هُدیً لِلنّاسِ وَ اَنْزَلَ الْفُرْقانَ	آل‌عمران	۳ و ۴
		تَبارَکَ الَّذي نَزَّلَ الْفُرْقانَ عَلیٰ عَبْدِهِ لِیَکُونَ لِلْعالَمینَ نَذیراً	فرقان	۱
۳	کتاب	اِنَّ الَّذینَ یَتْلُونَ کِتابَ اللهِ وَ اَقامُوا الصَّلاةَ	فاطر	۲۹
		اِنّا اَنْزَلْنا اِلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْکُمَ بَیْنَ النّاسِ	نساء	۱۰۵

۱. المستدرک؛ ج۲، ص۲۵۸ و ۲۶۳. معرفة علوم الحدیث؛ ص۲۰ ـ ۱۹.

۲. ر.ک: ابوالفتوح رازی؛ الروض الجنان و روح الجنان؛ ج۱، مقدمه، ص۵.

۳. تفسیر طبرسی؛ ج۱، مقدمه، فن رابع، ص۱۴.

۴. البرهان؛ ج۱، ص۲۷۶ ـ ۲۷۳. الاتقان؛ ج۱، ص۱۴۶ ـ ۱۴۳.

۴	ذکر	ذٰلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فيهِ	بقره	۲
		ذٰلِكَ نَتْلوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآياتِ وَ الذِّكْرِ الْحَكيمِ	آل‌عمران	۵۸
		اِنّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ اِنّا لَهُ لَحافِظونَ	حجر	۹
		وَ اَنْزَلْنا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرونَ	نحل	۴۴
		وَ اِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ	زخرف	۴۴
		وَ هٰذا ذِكْرٌ مُبارَكٌ اَنْزَلْناهُ اَفَاَنْتُمْ لَهُ مُنْكِرونَ	انبیا	۵۰
		صٓ وَ الْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ	ص	۱
		اِنْ هُوَ اِلاّ ذِكْرٌ وَ قُرْآنٌ مُبينٌ	یس	۶۹
		اِنَّ الَّذينَ كَفَروا بِالذِّكْرِ لَمّا جائَهُمْ وَ اِنَّهُ لَكِتابٌ عَزيزٌ	فصّلت	۴۱
		وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ	قمر	۱۷
۵	تنزیل	وَ اِنَّهُ لَتَنْزيلُ رَبِّ الْعالَمينَ	شعراء	۱۹۲
		اِنّانَحْنُ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزيلاً	انسان	۲۳
		وَ قُرْآناً فَرَقْناهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النّاسِ عَلىٰ مُكْثٍ وَ نَزَّلْناهُ تَنْزيلاً	اسراء	۱۰۶
۶	حدیث	اَللّهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَديثِ كِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلودُ الَّذينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ	زمر	۲۳
		فَلَعَلَّكَ باخِعٌ نَفْسَكَ عَلىٰ آثارِهِمْ اِنْ لَمْ يُؤْمِنوا بِهٰذَا الْحَديثِ اَسَفاً	کهف	۶
		أَفَمِنْ هٰذَا الْحَديثِ تَعْجَبونَ وَ تَضْحَكونَ وَ لا تَبْكونَ	نجم	۵۹ و ۶۰
		فَلْيَأْتوا بِحَديثٍ مِثْلِهِ اِنْ كانوا صادِقينَ	طور	۳۴
۷	موعظه	يا اَيُّهَا النّاسُ قَدْ جائَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ شِفاءٌ لِما فِي الصُّدورِ	یونس	۵۷
۸	تذکره	وَ اِنَّهُ لَتَذْكِرَةٌ لِلْمُتَّقينَ	الحاقه	۴۸
		اِنَّ هٰذِهِ تَذْكِرَةٌ	مزمل	۱۹
۹	ذکری	وَ جاءَكَ في هٰذِهِ الْحَقُّ وَ مَوْعِظَةٌ و ذِكْرىٰ لِلْمُؤْمِنينَ	هود	۱۲۰
۱۰	بیان	هٰذا بَيانٌ لِلنّاسِ وَ هُدىً وَ مَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقينَ	آل‌عمران	۱۳۸

۱۱	هدی	ذٰلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فيهِ هُدىً لِلْمُتَّقينَ	بقره	۲
۱۲	شفاء	أَأَعْجَمِيٌّ وَ عَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذينَ آمَنُوا هُدىً وَ شِفاءٌ	فصلت	۴۴
۱۳	حکم	وَ كَذٰلِكَ اَنْزَلْناهُ حُكْماً عَرَبِيّاً	رعد	۳۷
۱۴	حکمت	وَاذْكُرْنَ ما يُتْلىٰ في بُيُوتِكُنَّ مِنْ آياتِ اللّٰهِ وَالْحِكْمَةِ	احزاب	۳۴
۱۵	حکیم	ذٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الآياتِ وَالذِّكْرِ الْحَكيمِ	آل‌عمران	۵۸
۱۶	مهیمن	وَاَنْزَلْنا اِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ	مائده	۴۸
۱۷	هادی	اِنّا سَمِعْنا قُرْآناً عَجَباً يَهْدي اِلَى الرُّشْدِ فَآمَنّا بِهِ	جن	۱و۲
۱۸	نور	وَ اتَّبِعُوا النُّورَ الَّذي اُنْزِلَ مَعَهُ	اعراف	۱۵۷
۱۹	رحمت	وَ اِنَّهُ لَهُدىً وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنينَ	نمل	۷۷
۲۰	عصمت	وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَميعاً	آل‌عمران	۱۰۳
۲۱	نعمت	وَ اَمّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ	ضحی	۱۱
۲۲	حق	وانَّهُ لَحَقُّ الْيَقينِ	حاقه	۵۱
۲۳	تبیان	وَنَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ	نحل	۸۹
۲۴	بصائر	بَصائِرَ لِلنّاسِ وَ هُدىً وَ رَحْمَةً لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرونَ	قصص	۴۳
۲۵	مبارک	هٰذا ذِكْرٌ مُبارَكٌ اَنْزَلْناهُ	انبیا	۵۰
۲۶	مجید	قٓ وَ الْقُرْآنِ الْمَجيدِ	ق	۱
۲۷	عزیز	وَ اِنَّهُ لَكِتابٌ عزيزٌ	فصّلت	۴۱
۲۸	عظیم	وَ لَقَدْ آتَيْناكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثاني وَ الْقُرْآنَ الْعَظيمَ	حجر	۸۷
۲۹	کریم	اِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَريمٌ	واقعه	۷۷
۳۰	سراج	وَداعِياً اِلَى اللّٰهِ بِاِذْنِهِ وَ سِراجاً مُنيراً	احزاب	۴۶
۳۱	منیر	وسِراجاً مُنيراً، (بنابرآنکه «سراج منیر» قرآن باشد که همراه پیامبر فرستاده شد).	احزاب	۴۶
۳۲	بشیر	كِتابٌ فُصِّلَتْ آياتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ بَشيراً وَ نَذيراً فَاَعْرَضَ اَكْثَرُهُمْ	فصّلت	۳و۴
۳۳	نذیر	بَشيراً وَ نَذيراً فَاَعْرَضَ اَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لا يَسْمَعُونَ	فصّلت	۴

۳۴	صراط	اِهْدِنَاالصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ	حمد	۶
۳۵	حبل	وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰه جَميعاً وَ لاتَفَرَّقُوا	آل‌عمران	۱۰۳
۳۶	روح	وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنا اِلَيْكَ رُوحاً مِنْ اَمْرِنا	شوری	۵۲
۳۷	قصص	نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ اَحْسَنَ الْقَصَصِ	یوسف	۳
۳۸	فصل	اِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ	طارق	۱۳
۳۹	نجوم	فَلاٰ اُقْسِمُ بِمَواقِعِ النُّجُومِ،(بنابرآنکه نجوم به معنای تدریجی قرآن باشد).	واقعه	۷۵
۴۰	عجب	اِنّا سَمِعْنا قُرْآناً عَجَباً	جن	۱
۴۱	قیّم	وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجاً قَيِّماً لِيُنْذِرَ بأساً شَديداً	کهف	۱ و ۲
۴۲	مبین	تِلْكَ آياتُ الْكِتابِ الْمُبِينِ	یوسف	۱
۴۳	علیّ	وَ اِنَّهُ في اُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكيمٌ	زخرف	۴
۴۴	کلام	وانْ اَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّىٰ يَسْمَعَ كَلامَ اللّٰهِ	توبه	۶
۴۵	قول	وَ لَقَدْ وَصَّلْنا لَهُمُ القَوْلَ	قصص	۵۱
۴۶	بلاغ	هٰذابَلاٰغٌ لِلنّاسِ	ابراهیم	۵۲
۴۷	متشابه	اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَديثِ كِتاباً مُتَشابِهاً	زمر	۲۳
۴۸	عربی	قُرْآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ	زمر	۲۸
۴۹	عَدل	وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَ عَدْلاً	انعام	۱۱۵
۵۰	بشری	هُدىً وَ بُشْرىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ	نمل	۲
۵۱	امر	ذٰلِكَ اَمْرُاللّٰهِ اَنْزَلَهُ اِلَيْكُمْ	طلاق	۵
۵۲	ایمان	سَمِعْنا مُنادِياً يُنادي لِلإِيمانِ	آل‌عمران	۱۹۳
۵۳	نبأ	عَمَّ يَتَساءَلُونَ عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ	نبأ	۱ و ۲
۵۴	وحی	اِنَّما اُنْذِرُكُمْ بِالْوَحْيِ	انبیا	۴۵
۵۵	علم	وَ لَئِنِ اتَّبَعْتَ اَهْواءَهُمْ بَعْدَ ماجاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ	رعد	۳۷

مفهوم سوره و آیه

سوره از «سور بلد» (دیوار بلند و گرداگرد شهر) گرفته شده‌است، زیرا هر سوره آیاتی را در برگرفته‌است و به آن احاطه دارد؛ مانند حصار (سور) شهر که خانه‌هایی را در برگرفته‌است.

برخی آن‌را به‌معنای بلندای شرف و منزلتِ رفیع گرفته‌اند، زیرا بنابر گفتهٔ ابن‌فارس یکی از معانی سوره، علوّ و ارتفاع است و «سارَ یسور» به‌معنای غضب نمودن و برانگیخته شدن از همین ماده است. هر طبقه از ساختمان را نیز سوره می‌گویند.

ابوالفتوح رازی می‌گوید: «بدان که سوره را معنا منزلت بود از منازل شرف و دلیل این، قول نابغهٔ ذبیانی است:

أَلم‌تـر أنّ اللّـه أعـطاك سُـورَةً   تَرىٰ كلَّ ملْكٍ دونَها يـتذبذبُ

نمی‌بینی که خداوند به تو شرف و منزلتی رفیع داده‌است که هر پادشاهی نزد آن متزلزل می‌نماید». اضافه می‌کند: «باروی شهر را از آن جهت سُور خوانند که بلند و مرتفع باشد»[1].

برخی دیگر آن‌را از «سُؤْر» به‌معنای پاره و باقی‌ماندهٔ چیزی دانسته‌اند. ابوالفتوح در این‌باره می‌گوید: «اما آن‌که مهموز گوید، اصل آن از «سؤر الماء» باشد و آن بقیهٔ آب بود در آبدان و عرب گوید: «أَسْأَرتُ في الإِناء» اگر در ظرف چیزی باقی گذاری. از همین جاست که اعشی بنی ثعلبه ـ شاعر عرب ـ می‌گوید:

فَبانَتْ و قد أَسْأَرَتْ في الفُؤادِ   صَـدْعاً عـلى نَأْيـها مُسْتَطيرا

آن زن، از من جدا شد و در دل باقی گذارد شکافی عمیق بر اثر دوری خود که هر لحظه در حال گسترش است»[2].

بنابراین، سوره در اصل سؤره بوده (به معنای پاره‌ای از قرآن) و به‌منظور سهولت در تلفظ، همزه به واو بدل شده‌است، و تمام قاریان متفقاً آن‌را با واو خوانده‌اند و در هیچ یک از موارد نُه‌گانه که در قرآن آمده کسی آن‌را با همزه قرائت نکرده است.

آیه، به‌معنای علامت است، زیرا هر آیه از قرآن نشانه‌ای بر درستی سخن

---

۱. الروض الجنان؛ ج ۱، مقدمه، ص ۹.   ۲. همان.

حق تعالی است یا آنکه هر آیه مشتمل بر حکمی از احکام شرع یا حکمت و پندی است که برآن‌ها دلالت دارد:

«وَلَقَدْ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ آياتٍ بَيِّناتٍ وَ ما يَكْفُرُ بِها إِلاَّ الْفاسِقُونَ»[1] و «تِلْكَ آياتُ اللّٰهِ نَتْلُوها عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ»[2] و «... كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُ الْآياتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ»[3].

جاحظ گوید: «خداوند کتاب خود را ـ کلاً و بعضاً ـ بر خلاف شیوهٔ عرب نام‌گذاری کرد و تمام آن‌را قرآن نامید. چنان‌که عرب مجموع اشعار یک شاعر را دیوان می‌گوید. و بعض (پاره) آن‌را مانند قصیدهٔ دیوان، سوره و بعض سوره را مانند هر بیتِ قصیده، آیه نامیده و آخر هر آیه را مانند قافیه در شعر، فاصله گویند»[4].

راغب اصفهانی می‌گوید: «آیه، شاید از ریشهٔ «أيٌّ» گرفته شده باشد، زیرا آیه است که روشن می‌کند: «أيّاً من أيٍّ؛ کدام ازکدام است» ولی صحیح آن است که از «تأيِّي» اخذ شده باشد، زیرا تَأَيِّي به‌معنای تَثَبُّت و پایداری است. گویند: «تَأَيَّ أي ارفُق؛ مداراکن، آرام باش» و شاید از «أوِيَ اليه» گرفته شده باشد، به‌معنای پناه بردن و جای‌گزین کردن و هر ساختمان بلندی را ایه گویند: «أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ[5]؛ در زمین‌های مرتفع ساختمان‌های بلندی به پا می‌دارید و بیهوده‌کاری می‌کنید».

سپس گوید: «هر جمله‌ای از قرآن را که بر حکمی از احکام دلالت کند آیه گویند، خواه سورهٔ کامل باشد یا چند فصل یا یک فصل از یک سوره، وگاه به یک کلام کامل که جدا ازکلام دیگر باشد آیه گویند. به همین اعتبار آیات سوره‌ها قابل شمارش است و هر سوره را مشتمل بر چند آیه گرفته‌اند»[6].

لازم است به‌طور اختصار یادآورشویم که اشتمال هر سوره بر تعدادی آیات، یک امر توقیفی است. و کوچک‌ترین سوره ـ سورهٔ کوثر ـ شامل بر سه آیه است. و بزرگ‌ترین سوره ـ سورهٔ بقره ـ شامل بر ۲۸۶ آیه است. به هر تقدیرکم یا زیاد بودن آیه‌های هر سوره با دستور خاص پیامبر اکرمﷺ انجام گرفته و هم‌چنان بدون دخل و تصرف تاکنون باقی است، و در این امر سرّی نهفته‌است که مربوط به اعجاز قرآن

---

۱. بقره ۲: ۹۹.
۲. بقره ۲: ۲۵۲.
۳. بقره ۲: ۲۶۶.
۴. الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۴۳.
۵. شعراء ۲۶: ۱۲۸.
۶. المفردات؛ ذیل ماده «أيّ».

و تناسب آیات می‌باشد.

اسامی سوره‌ها

اسامی سوره‌ها مانند تعداد آیات هر سوره توقیفی است، و با صلاح‌دید شخص پیامبر نام‌گذاری شده‌است. بیش‌تر سوره‌ها یک نام دارد و برخی دو یا چند نام. این نام‌گذاری‌ها، طبق شیوهٔ عرب با کوچک‌ترین مناسبت انجام می‌گرفته‌است[1] که وجه تسمیه برخی از آن‌ها در جدول زیر آمده‌است:

نام‌سوره	وجه تسمیه
بقره	استعمال لفظ بقره و سخن گفتن دربارهٔ آن فقط در این سوره بوده‌است؛ گرچه لفظ «البقر» در سورهٔ انعام(آیه۱۴۴ و ۱۴۶) و لفظ «بقرات» در سورهٔ یوسف (آیه۴۳ و ۴۶) آمده‌است ولی با آن تفصیلی که در سورهٔ بقره دربارهٔ آن سخن گفته شده، در آن‌ها مطلبی نیامده.
آل‌عمران	لفظ «آل‌عمران» فقط دو بار در این سوره (آیه۳۳ و ۳۵) آمده‌است و در جای دیگر قرآن نیست.
نساء	در هفده آیه از این سوره احکام نساء به تفصیل آمده‌است.
مائده	فقط در این سوره (آیه۱۱۲ و ۱۱۴) لفظ «مائده» آمده‌است و در جای دیگر قرآن ذکر نشده‌است.
انعام	در شش آیه از این سوره بیش از سایر سوره‌ها دربارهٔ انعام سخن گفته شده‌است.
اعراف	فقط در این سوره (آیه ۴۶ و ۴۸) لفظ «اعراف» دو بار آمده‌است.
انفال	فقط در این سوره (آیهٔ ۱) لفظ «انفال» دو بار آمده‌است.
برائت	دربارهٔ برائت از مشرکین گفته شده‌است و در جای دیگر قرآن بدین صورت مطلبی نیامده است.
یونس	تنها سوره‌ای است در قرآن که از حالات حضرت یونس سخن به‌میان آمده‌است.
هود	فقط در این سوره دربارهٔ حضرت هود سخن گفته شده‌است.
یوسف	در این سوره بیست و پنج بار نام مبارک این پیامبر تکرار شده‌است.
رعد	تنها سوره‌ای (آیه ۱۳) است که از تسبیح رعد سخن گفته شده‌است و در سورهٔ بقره (آیه ۱۹) از رعد فقط نامی برده شده‌است.
ابراهیم	به تفصیل از دعای ابراهیم دربارهٔ شهر مکه و ذریّهٔ طیبه‌اش، سخن گفته شده‌است.
حجر	تنها سوره‌ای است که در آن از اصحاب حجر سخن گفته شده‌است.
نحل	تنها سوره‌ای است که از نحل سخن به‌میان آمده‌است.
اسراء	تنها سوره‌ای است که در آن از اسراء سخن گفته شده‌است.

---
۱. ر.ک: البرهان؛ ج۱، ص ۲۷۰ و الاتقان؛ ج۱، ص۱۵۹.

نام‌سوره	وجه تسمیه
کهف	تنها سوره‌ای است که در آن دربارهٔ اصحاب کهف مطلبی آمده‌است.
مریم	تنها در این سوره سرگذشت حضرت مریم با عنوان «واذکر في الکتاب مریم...» (آیات ۳۵ ـ ۱۶) به تفصیل آمده و در سورهٔ آل‌عمران با عنوان آل‌عمران به شرح حال او اشاره شده‌است.
طه	با لفظ «طه» آغاز شده‌است.
انبیا	تنها سوره‌ای است که از انبیای معروف (نزد عرب) سخن به‌میان آمده‌است.
حج	در این سوره به تفصیل (آیات ۳۸ ـ ۲۵) از احکام حج سخن گفته شده و اعلام به حج شده‌است: «وأذّن في الناس بالحج...».
مؤمنون	این سوره با جملهٔ «قد أفلح المؤمنون...» آغاز شده‌است.
نور	آیهٔ نور در این سوره آمده‌است.
فرقان	در این سوره قرآن با نام فرقان آورده شده و نزول آن یادآوری شده‌است و خداوند به خود تبریک گفته‌است.
شعراء	تنها سوره‌ای است که لفظ «شعراء» در آن آمده‌است.
نمل	این سوره تنها سوره‌ای است که در آن از نمل سخن گفته شده‌است.
قصص	در این سوره عبارت «قصّ علیه القصص» (هم فعل وهم مصدر) آمده‌است، گرچه در سورهٔ یوسف نیز «نقصّ علیك أحسن القصص» آمده، ولی در آن‌جا اولویت با تسمیه به‌نام یوسف بوده‌است.
عنکبوت	تنها سوره‌ای است که این نام در آن برده شده‌است.
روم	تنها سوره‌ای است که این نام در آن برده شده‌است.
سجده	به جهت اشتمال آن برآیهٔ سجده بدین نام نامیده شده‌است، البته در سه سورهٔ دیگر نیز آیهٔ سجده وجود دارد، ولی اولویت در آن‌ها با دیگر نام‌هاست.
احزاب	تنها سوره‌ای است که در آن به واقعهٔ احزاب اشاره شده‌است.
سبأ	تنها سوره‌ای است که در آن لفظ «سبأ» ذکر شده‌است.

به‌گونه‌ای که ملاحظه شد در نام‌گذاری سوره‌ها مناسبتی وجود دارد. البته عللی که در این نام‌گذاری‌ها ذکر می‌شود هرگز وجه انحصار ندارد، زیرا در نام‌گذاری، کم‌ترین مناسبت کافی است: «یکفي في التسمیة أدنی مناسبة».

تعدّد نام برخی سوره‌ها

بیش‌تر سوره‌ها یک نام دارند. برخی دو یا سه یا بیش‌تر که این تعدد در نام به جهات خاصی بوده‌است. مانند:

سورهٔ حمد با نام فاتحة‌الکتاب و ام‌الکتاب و السبع‌المثانی. جلال‌الدین سیوطی

بیش از بیست نام برای این سوره آورده‌است[1].

فاتحة‌الکتاب: از آن جهت بدین نام خوانده شده که نخستین سورهٔ قرآن است. نه فقط در مصحف شریف به‌عنوان اولین سوره ثبت شده، بلکه اولین سورهٔ کاملی است که از آسمان فرود آمده‌است.

اُمّ‌الکتاب: اُمّ به‌معنای مقصد و هدف است و سورهٔ حمد بدین جهت ام‌الکتاب خوانده شده که تمام اهداف و اغراض قرآنی در این سورهٔ کوتاه فراهم شده‌است. ازاین‌رو این سوره را افضل سُوَر قرآنی به‌شمار آورده‌اند.

السبع المثانی: مشتمل بر هفت آیه و از سوره‌های کوتاه است (که به آن‌ها مثانی گفته‌می‌شود). از این جهت مثانی گفته‌می‌شود که قابل تکرار است، و بیش از سوره‌های بلند تلاوت می‌شود.

نمونه‌هایی از نام‌های متعدّد سوره‌ها در زیر اِرائه می‌شود:

توبه، برائت.
اِسراء[2]، سبحان، بنی‌اسرائیل.
نمل، سلیمان.
غافر، مؤمن.
فصّلت، سجده.
محمد، قتال.
قمر، إقتربت.
ملک، تبارک.
معارج، سأل، واقع.
نبأ، عمّ.
بیّنه، لم یکن.
ماعون، دین، أرأیت.
مسد، تبّت.
توحید، إخلاص[3].
دهر، إنسان، هل أتی.
قریش، إیلاف.
شرح، إنشراح.

نام‌های گروهی سوره‌های قرآن

۱. سبع طِوال: هفت سورهٔ طولانی بقره، آل عمران، نساء، أعراف، أنعام، مائده و دو سورهٔ انفال و برائت که به‌جای یک سوره شمرده شده‌اند.

۲. مئین: سوره‌هایی که عدد آیات آن‌ها از صد متجاوز است. ولی از لحاظ حجم

---

۱. الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۵۱.
۲. أسری به‌صورت فعل ماضی از مصدر إسراء نیز آمده‌است.
۳. ر. ک: الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۵۹ ـ ۱۵۵.

به سبع طوال نمی‌رسند که نزدیک به دوازده سوره‌اند و عبارتند از: یونس، هود، یوسف، نحل، اسراء، کهف، مریم، طه، انبیا، مؤمنون، شعراء و صافات[۱].

۳. مثانی: سوره‌هایی که عدد آیات آن‌ها زیر صد قرار دارد و نزدیک بیست سوره‌اند. از این جهت مثانی گفته می‌شوند که قابل تکرارند و به جهت کوتاه بودن بیش از یک مرتبه تلاوت می‌شوند.

۴. حوامیم: هفت سوره‌ای که با حروف «حم» شروع می‌شود که عبارتند از: مؤمن، فصّلت، شوری، زخرف، دخان، جاثیه و أحقاف.

۵. ممتحنات: نزدیک به بیست سوره‌اند و عبارتند از: فتح، حشر، سجده، طلاق، ن و القلم، حجرات، تبارک، تغابن، منافقون، جمعه، صف، جن، نوح، مجادله، ممتحنه و تحریم.

۶. مفصّلات: از سورهٔ الرحمان تا آخر قرآن است. به جز چند سوره که از ممتحنات یا مثین شمرده شده‌اند. چون فواصل (آیه‌های) این سوره‌ها کوتاه است بدین نام نامیده شده‌اند.

إعراب نام سوره‌ها

نام هر یک از سوره‌ها برای آن سوره‌ها عَلَم است. بنابراین اگر با یکی دیگر از اسباب منع صرف جمع شود «غیر منصرف» خواهد بود. مثلاً سوره‌های یونس، یوسف، ابراهیم، لقمان و سَبَأ، به سبب «عجمه» و سوره‌های عبس، فصّلت، اقترب، قل اُوحیَ، تبارک، تبّت و لم یکن، به سبب «وزن فعل» و سوره‌های فاتحه، توبه، برائت، قریش و مریم به سبب «تأنیث» و سوره‌های آل‌عمران، انسان و رحمان به سبب «الف و نون» غیر منصرفند. ولی بیش‌تر نام‌های سُوَر، چون با «الف و لام» است، جنبهٔ غیر منصرف بودن آن‌ها منتفی است.

برخی از اسامی، به جهت یک حرفی یا دوحرفی بودن، مبنی‌اند؛ مانند

---

۱. سورهٔ شعراء دارای ۲۲۸ آیهٔ کوتاه و هم‌چنین سورهٔ صافات دارای ۱۸۲ آیهٔ کوتاه است و بدین جهت از سُوَر مثین شمرده شده‌اند که از لحاظ حجم سوره همانند سوره‌های مثین می‌باشند.

سوره‌های ق، ص، یس و طٰه.

برخی دیگر با همان هیأت که عَلَم شده‌است خوانده‌می‌شود؛ مثلاً مطفّفین در سه حالت رفع و نصب و جرّ با «یاء» است و اعراب آن روی «نون» خواهد بود. مؤمنون، کافرون و منافقون در سه حالت با واو، زیرا تنها حالت اولیهٔ نقل، ملحوظ می‌گردد و پس از علم شدن حالت اِفرادی دارد. ابوحیان توحیدی می‌گوید: «نام‌هایی که به‌صورت جمله باشد؛ مانند «قُل أُوحِيَ»[1] و «أتىٰ أمْرُاللّٰهِ»[2] یا فعلی که مشتمل بر ضمیر نباشد؛ مانند عبس، اعراب آن‌ها اعرابِ غیر منصرف است، زیرا از حالت جمله بودن یا فعل بودن بیرون آمده و اسم شده‌است. دیگر اسماء سوَر که از حروف هجا نباشند، اگر با الف و لام باشند، معربند و الا غیر منصرف خواهندبود»[3].

عدد سوره‌ها و آیات قرآن

قرآن با ۱۱۴ سوره از روز نخست به همین صورت فعلی، نه کم و نه زیاد، نازل شده و از طریق پیامبرﷺ با نقل صحابه و تابعین به‌دست ما رسیده‌است. این عدد متواتر است، زیاده بر این فاقد اعتبار و کمتر از این فاقد دلیل است. گفته شده‌است: مصحف عبدالله‌بن‌مسعود، فاقد سورهٔ حمد و دو سورهٔ مُعَوَّذَتَینْ (ناس و فلق) بوده‌است. او بر این باور بود که سورهٔ حمد همتای قرآن است و از قرآن جداست. چنان‌که در آیهٔ «وَ لَقَدْ آتَيْناكَ سَبْعاً مِنَ الْمَثاني وَ الْقُرْآن الْعَظيمِ»[4] سورهٔ حمد، که همان سبع مثانی است، در مقابل قرآن قرارگرفته‌است. اما معوّذتین را از سوره‌های قرآنی نمی‌دانست، بلکه آن دو را از دعاهای باطل السحر (دفع چشم زخم) می‌شمرد که بر پیامبر اکرمﷺ وحی شد تا با خواندن آن‌ها چشم زخمی که بر حَسَنین وارد

---

۱. سورهٔ جن.
۲. سورهٔ نحل.
۳. الاتقان، ج ۱، ص۱۶۳ ـ ۱۶۲.
۴. حجر۱۵: ۸۷.

شده‌بود، دفع شود. بنابراین هرگاه این دو سوره را در مصحفی می‌دید، آن‌را پاک می‌کرد و می‌گفت: «غیر قرآن را با قرآن خلط نکنید».

مصحف اُبَیّ‌بن‌کعب دارای ۱۱۵ سوره بوده‌است. او دو سورهٔ فیل و ایلاف را یک سوره می‌دانست و میان آن دو «بسم‌الله‌الرحمان‌الرحیم» نمی‌آورد. ضمناً دو سوره به‌نام‌های حفد و خلع بر سوره‌ها اضافه کرده بود.

تعیین فواصل آیات که هر آیه تاکجا ادامه دارد امری توقیفی است و با دستور و نظر پیامبر اکرمﷺ بوده‌است و از آن بزرگ‌وار منقول است و مسأله‌ای اجتهادی نیست. بنابراین، صحت آن به درستی و استواری نقل بستگی دارد و این‌گونه نیست که با تمام شدن مطلب، آیه پایان یابد. چه بسا در وسطِ مطلب و در اثنا، آیه تمام می‌شود با آن‌که مطلب هنوز ناتمام است و در آیهٔ بعد تمام می‌شود. پس کوتاهی و بلندی هر آیه به مطالب مندرج در آن بستگی ندارد و صرفاً امر توقیفی است. این‌که گذشتگان در اندازهٔ آیات اندکی اختلاف نظر دارند بدین جهت است که پیامبر اکرمﷺ احیاناً در جایی از آیه توقف می‌فرمودند و به تلاوت ادامه نمی‌دادند و گمان می‌رفت که آیه تمام شده‌است و چه بسا در تلاوت دیگر، بدون وقفه ادامه داده‌اند.

از ابن عباس نقل شده‌است که: کل آیات قرآن ۶۶۰۰ آیه/و همهٔ حروف قرآن ۳۲۰۶۷۱ حرف است. درکلمات قرآن اختلاف است: برخی ۷۷۲۷۷ و دسته‌ای ۷۷۹۳۴ وگروهی ۷۷۴۳۴کلمه شمرده‌اند.

عدد صحیح آیات، طبق روایت کوفیّین که صحیح‌ترین و قطعی‌ترین روایات است، ۶۲۳۶ آیه است که از مولی امیرمؤمنانؑ روایت شده‌است[1]. و اکنون عدد آیات قرآن در مصحف شریف همین رقم است. این شمارش، مبنی برآن است که

---

۱. ر.ک: الاتقان؛ ج۱، ص۱۹۰ - ۱۸۹ و ۱۹۷. روایت کوفیین از ابن ابی لیلی، او از ابوعبدالرحمان سُلَمی و از امیرمؤمنانؑ است.

«بسم‌الله‌الرحمان‌الرحیم» در سورهٔ حمد یک آیه محسوب شود و در دیگر سوره‌ها آیهٔ مستقل به‌حساب نیامده باشد. و حروف مقطعه در اوایل سوَر، یک آیه محسوب شود، ولی تعداد آیات هر سوره نزد دیگران مورد اختلاف است[۱].

عدد آیات سوره‌ها طبق روایت کوفیین:

رقم	سوره	عدد آیات	رقم	سوره	عدد آیات	رقم	سوره	عدد آیات	رقم	سوره	عدد آیات	رقم	سوره	عدد آیات
۱	حمد	۷	۲۴	نور	۶۴	۴۷	محمّد	۳۸	۷۰	معارج	۴۴	۹۳	ضحی	۱۱
۲	بقره	۲۸۶	۲۵	فرقان	۷۷	۴۸	فتح	۲۹	۷۱	نوح	۲۸	۹۴	شرح	۸
۳	آل‌عمران	۲۰۰	۲۶	شعراء	۲۲۷	۴۹	حجرات	۱۸	۷۲	جن	۲۸	۹۵	تین	۸
۴	نساء	۱۷۶	۲۷	نمل	۹۳	۵۰	ق	۴۵	۷۳	مزّمّل	۲۰	۹۶	علق	۱۹
۵	مائده	۱۲۰	۲۸	قصص	۸۸	۵۱	ذاریات	۶۰	۷۴	مدّثّر	۵۶	۹۷	قدر	۵
۶	انعام	۱۶۵	۲۹	عنکبوت	۶۹	۵۲	طور	۴۹	۷۵	قیامه	۴۰	۹۸	بیّنه	۸
۷	اعراف	۲۰۶	۳۰	روم	۶۰	۵۳	نجم	۶۲	۷۶	انسان	۳۱	۹۹	زلزله	۸
۸	انفال	۷۰	۳۱	لقمان	۳۴	۵۴	قمر	۵۵	۷۷	مرسلات	۵۰	۱۰۰	عادیات	۱۱
۹	توبه	۱۲۹	۳۲	سجده	۳۰	۵۵	رحمان	۷۸	۷۸	نبأ	۴۰	۱۰۱	قارعه	۱۱
۱۰	یونس	۱۰۹	۳۳	احزاب	۷۳	۵۶	واقعه	۹۶	۷۹	نازعات	۴۶	۱۰۲	تکاثر	۸
۱۱	هود	۱۲۳	۳۴	سبأ	۵۴	۵۷	حدید	۲۹	۸۰	عبس	۴۲	۱۰۳	عصر	۳
۱۲	یوسف	۱۱۱	۳۵	فاطر	۴۵	۵۸	مجادله	۲۲	۸۱	تکویر	۲۹	۱۰۴	هُمزه	۹
۱۳	رعد	۴۳	۳۶	یٓس	۸۳	۵۹	حشر	۲۴	۸۲	انفطار	۱۹	۱۰۵	فیل	۵
۱۴	ابراهیم	۵۲	۳۷	صافات	۱۸۳	۶۰	ممتحنه	۱۳	۸۳	مطفّفین	۳۶	۱۰۶	قریش	۴
۱۵	حجر	۹۹	۳۸	ص	۸۸	۶۱	صف	۱۴	۸۴	انشقاق	۲۵	۱۰۷	ماعون	۷
۱۶	نحل	۱۲۸	۳۹	زمر	۷۵	۶۲	جمعه	۱۱	۸۵	بروج	۲۲	۱۰۸	کوثر	۳
۱۷	اسراء	۱۱۱	۴۰	غافر	۸۵	۶۳	منافقون	۱۱	۸۶	طارق	۱۷	۱۰۹	کافرون	۶
۱۸	کهف	۱۱۰	۴۱	فصّلت	۵۴	۶۴	تغابن	۱۸	۸۷	اعلی	۱۹	۱۱۰	نصر	۳
۱۹	مریم	۹۸	۴۲	شوری	۵۳	۶۵	طلاق	۱۲	۸۸	غاشیه	۲۶	۱۱۱	تبّت	۵
۲۰	طه	۱۳۵	۴۳	زخرف	۸۹	۶۶	تحریم	۱۲	۸۹	فجر	۳۰	۱۱۲	اخلاص	۴
۲۱	انبیا	۱۱۲	۴۴	دخان	۵۹	۶۷	ملک	۳۰	۹۰	بلد	۲۰	۱۱۳	فلق	۵
۲۲	حج	۷۸	۴۵	جاثیه	۳۷	۶۸	قلم	۵۲	۹۱	شمس	۱۵	۱۱۴	ناس	۶
۲۳	مؤمنون	۱۱۸	۴۶	احقاف	۳۵	۶۹	حاقّه	۵۲	۹۲	لیل	۲۱			

۱. همان؛ ص۱۹۵ ـ ۱۹۰.

فصل سوم

جمع و تألیف قرآن

جمع و تألیف قرآن به شکل کنونی، در یک زمان صورت نگرفته، بلکه به مرور زمان و به‌دست افراد وگروه‌های مختلف انجام شده‌است. ترتیب، نظم و عدد آیات در هر سوره در زمان حیات پیامبر اکرمﷺ و با دستور آن بزرگ‌وار انجام شده و توقیفی است و باید آن‌را تعبّداً پذیرفت، و به همان ترتیب در هر سوره تلاوت کرد. هر سوره با فرود آمدن «بِسْمِ‌اللهِ‌الرَّحْمانِ‌الرَّحیمِ» آغاز می‌شد و آیات به ترتیب نزول در آن ثبت می‌گردید، تا موقعی که «بسم‌الله...» دیگری نازل می‌شد و سورهٔ دیگری آغاز می‌گردید. این نظم طبیعی آیات بود. گاهی اتفاق می‌افتاد پیامبر اکرمﷺ - با اشارهٔ جبرئیل - دستور می‌داد تا آیه‌ای بر خلاف نظم طبیعی در سورهٔ دیگری قرار داده‌شود؛ مانند آیهٔ «**وَاتَّقوا یَوْماً تُرْجَعونَ فیهِ إلَی اللّهِ ثُمَّ تُوَفّیٰ کُلُّ نَفْسٍ ما کَسَبَتْ وَ هُمْ لا یُظْلَمونَ**»[1] - که گفته‌اند از آخرین آیات نازل شده‌است - پیامبرﷺ دستور فرمود آن‌را بین آیات ربا و آیهٔ دَیْن، در سورهٔ بقره آیهٔ ۲۸۱ ثبت کنند. بنابراین ثبت آیات در سوره‌ها، چه با نظم طبیعی یا نظم دستوری، توقیفی است و با نظارت و دستور خود پیامبر اکرمﷺ انجام گرفته‌است و باید از آن پیروی نمود.

ولی دربارهٔ نظْم و ترتیب سوره‌ها میان اهل نظر اختلاف است. سیّد مرتضی علم‌الهدی و بسیاری از محققین و از معاصرین آیت‌الله خویی برآنند که قرآن هم‌چنان که هست، در زمان حیات پیامبرﷺ شکل گرفته‌است. زیرا جماعتی قرآن

---

۱. بقره ۲: ۲۸۱.

را در آن عهد حافظ بوده‌اند و بسیار بعید می‌نماید که مسأله‌ای با این اهمیت را پیامبر اکرمﷺ رها کرده‌باشد تا پس از وی نظم و ترتیب داده‌شود.

این نظر قابل قبول نیست، زیرا حافظ یا جامع قرآن بودن در آن عهد، دلیل نمی‌شود که میان سوره‌ها ترتیبی وجود داشته‌است. و اگرکسی هر آن‌چه از قرآن که تا آن روز نازل شده، حفظ و ضبط کرده‌باشد، حافظ و جامع قرآن خواهد بود. بنابراین لازمهٔ حفظ همهٔ قرآن ترتیب فعلی آن نیست. امّا اهمیت این مسأله چندان روشن نیست، زیرا آن‌چه مهم است تکمیل سوره‌ها و مستقل بودن هر سوره از سورهٔ دیگر است تا آیه‌های هر سوره با آیه‌های سوره‌های دیگر اشتباه نشود. این مهم در عهد پیامبرﷺ صورت گرفت. امّا ترتیب بین سوره‌ها تا هنگام پایان یافتن نزول قرآن امکان نداشت، زیرا پیامبر اکرمﷺ تا در حال حیات بود هر لحظه احتمال نزول سوره‌ها و آیه‌هایی می‌رفت. بنابراین طبیعی است که پس از یأس از نزول قرآن، که به پایان یافتن حیات پیامبر وابسته بود، سوره‌های قرآن قابل نظم و ترتیب خواهد بود.

بر این اساس، بیش‌تر محقّقین و تاریخ‌نویسان برآنند که جمع و ترتیب سوره‌ها پس از وفات پیامبرﷺ برای نخستین بار بر دست علی امیرمؤمنانؑ سپس زیدبن‌ثابت و دیگر صحابهٔ بزرگ‌وار انجام گرفت. و در مجموع شاید بتوان گفت که عمل جمع قرآن به‌دست صحابه، پس از رحلت پیامبرﷺ از امور مسلّم تاریخ است.

علیؑ نخستین کسی بود که پس از وفات پیامبرﷺ به جمع قرآن مشغول گردید. بر حسب روایات، مدت شش ماه در منزل نشست و این‌کار را به انجام رساند. ابن ندیم گوید: «اولین مصحفی که گردآوری شد مصحف علی بود و این مصحف نزد آل جعفر بود». سپس می‌گوید: «مصحفی را دیدم نزد ابو یعلی حمزهٔ حسنی که با خط علی بود و چند صفحه از آن افتاده بود و فرزندان حسن‌بن‌علی آن‌را به میراث گرفته‌بودند»[1]. محمدبن‌سیرین از عکرمه نقل می‌کند: «در ابتدای خلافت ابوبکر، علی در خانه نشست و قرآن را جمع‌آوری کرد». گوید: «از عکرمه

---

۱. الفهرست؛ ص۴۸ ـ ۴۷.

پرسیدم: آیا ترتیب و نظم آن مانند دیگر مصاحف بود؟ آیا رعایت ترتیب نزول در آن شده‌بود؟ گفت: اگر جنّ و انس گرد آیند و بخواهند مانند علی قرآن راگردآورند، نخواهند توانست». ابن سیرین می‌گوید: «هرچه دنبال کردم تا برآن مصحف دست یابم، میسورم نگردید»[۱]. ابن جزی کلبی گوید: «اگر مصحف علی یافت می‌شد، هرآینه در آن علم فراوان یافت می‌گردید»[۲].

وصف مصحف علی علیه السلام

مصحفی را که مولی امیرمؤمنان علیه السلام گردآوری کرده بود، دارای ویژگی‌های خاصّی بود که در مصاحف دیگر وجود نداشت.

اولاً؛ ترتیب دقیق آیات و سور، طبق نزول آن‌ها رعایت شده‌بود. یعنی در این مصحف مکی پیش از مدنی آمده و مراحل و سیر تاریخی نزول آیات روشن بود. بدین وسیله سیر تشریع و احکام، مخصوصاً مسألهٔ ناسخ و منسوخ در قرآن به خوبی به‌دست می‌آمد.

ثانیاً؛ در این مصحف قرائت آیات، طبق قرائت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که اصیل‌ترین قرائت بود، ثبت شده‌بود و هرگز برای اختلاف قرائت در آن راهی نبود. بدین ترتیب راه برای فهم محتوا و به‌دست آوردن تفسیر صحیح آیه هم‌وار بود. این امر اهمیت به‌سزایی داشت، زیرا چه بسا اختلاف قرائت موجب گم‌راهی مفسر می‌شود. که در آن مصحف هرگونه موجبات گم‌راهی وجود نداشت.

ثالثاً؛ این مصحف مشتمل بر تنزیل و تأویل بود. یعنی موارد نزول و مناسبت‌هایی را که موجب نزول آیات و سوره‌ها بود، در حاشیهٔ مصحف توضیح می‌داد. این حواشی بهترین وسیله برای فهم معانی قرآن و رفع بسیاری از مبهمات بود و علاوه بر ذکر سبب نزول در حواشی، تأویلاتی نیز وجود داشت. این تأویلات برداشت‌های کلی و جامع از موارد خاص آیات بود که در فهم آیه‌ها بسیار مؤثر بود. امیرمؤمنان علیه السلام خود می‌فرماید: «و لقد جئتهم بالکتاب مشتملاً علی التنزیل و

---

۱. طبقات ابن سعد؛ ج۲، ص۱۰۱. الاستیعاب در حاشیهٔ الاصابة؛ ج۲، ص۲۵۳. الاتقان؛ ج۱، ص۵۷.

۲. ابن جزيّ الکلبي؛ التسهیل لعلوم التنزیل؛ ج۱، ص۴ و نیز رجوع کیند به: التمهید؛ج۱. ص ۲۸۸ و ۲۹۶ ـ ۲۹۲.

التأویل»[1] و نیز می‌فرماید: «آیه‌ای بر پیامبرﷺ نازل نشد، مگر آن‌که بر من خوانده و املا فرمود و من آن‌را با خط خود نوشتم. و نیز تفسیر و تأویل، ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه هر آیه را به من آموخت و مرا دعا فرمود تا خداوند فهم و حفظ به من مرحمت فرماید. از آن روز تا کنون هیچ آیه‌ای را فراموش نکرده و هیچ دانش و شناختی را که به من آموخته و نوشته‌ام، از دست نداده‌ام»[2]. بنابراین اگر پس از رحلت پیامبرﷺ از این مصحف که مشتمل بر نکات و شرح و تفسیر و تبیین آیات بود استفاده می‌شد، امروزه بیش‌ترین مشکلات فهم قرآن مرتفع می‌گردید[3].

سرانجام مصحف علی؈

سُلیم بن قیس هلالی(متوفای ۹۰) که از اصحاب خاص امیرمؤمنان بود، از سلمان فارسی(رضوان‌الله‌علیه) روایت می‌کند: موقعی که علی؈ بی‌مهری مردم را نسبت به خود احساس کرد، در خانه نشست و از خانه بیرون نیامد تا آن‌که قرآن را کاملاً جمع‌آوری کرد. پیش از جمع‌آوری حضرت، قرآن روی پاره‌های کاغذ و تخته‌های نازک شده و ورق‌ها نوشته شده و به‌صورت پراکنده بود. علی؈ پس از اِتمام، طبق روایت یعقوبی آن‌را بارِ شتری کرده به مسجد آورد. در حالی که مردم پیرامون ابوبکر گرد آمده‌بودند، به آنان گفت: «بعد از مرگ پیامبرﷺ تا کنون به جمع‌آوری قرآن مشغول بودم و در این پارچه آن‌را فراهم کرده، تمام آن‌چه بر پیامبر نازل شده‌است جمع آورده‌ام. نبوده‌است آیه‌ای مگر آن‌که پیامبر، خود بر من خوانده و تفسیر و تأویل آن‌را به من آموخته‌است. مبادا فردا بگویید: از آن غافل بوده‌ایم». آن‌گاه یکی از سران گروه به پاخاست و با دیدن آن‌چه علی؈ در آن نوشته‌ها فراهم کرده‌بود، بدو گفت: به آن‌چه آورده‌ای نیازی نیست و آن‌چه نزد ما هست ما را کفایت می‌کند. علی؈ گفت: «دیگر هرگز آن‌را نخواهید دید». آن‌گاه داخل خانهٔ خود شد و کسی آن‌را پس از آن ندید[4].

---

۱. محمد جواد بلاغی؛ آلاء الرحمان؛ ج ۱، ص ۲۵۷.
۲. تفسیر برهان؛ ج ۱، ص ۱۶، شمارهٔ ۱۴.
۳. برای اطلاع بیش‌تر در زمینه نظم و ترتیب مصحف علی؈ رجوع کنید به: تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۱۱۳.
۴. السقیفة؛ ص ۸۲.

در دوران عثمان، که میان طرف‌داران مصاحف صحابه اختلاف شدید رخ داد، طلحة‌بن‌عبیدالله به مولی امیرمؤمنان علیه السلام عرض کرد: به یاد داری آن روزی را که مصحف خود را بر مردم عرضه داشتی و نپذیرفتند، چه می‌شود امروز آن‌را ارائه دهی تا شاید رفع اختلاف گردد؟ حضرت از جواب دادن سرباز زد. طلحه سؤال خود را تکرارکرد. حضرت فرمود: «عمداً از جواب سرباز زدم». آنگاه به طلحه گفت: «آیا این قرآن که امروزه در دست مردم است، تمامی آن قرآن است یا آن‌که غیر از قرآن نیز داخل آن شده‌است؟» طلحه گفت: البته تمامی آن قرآن است. حضرت فرمود: «اکنون که چنین است، چنان‌چه به آن اخذ کنید و عمل نمایید، به رستگاری رسیده‌اید». طلحه گفت: اگر چنین است، پس ما را بس است و دیگر چیزی نگفت[1]. حضرت با این جواب خواستند تا علاوه بر حفظ وحدت، صلابت و استواری قرآن محفوظ بماند.

جمع زید بن ثابت

وصیت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله جمع قرآن بود تا مانند تورات یهود در معرض ضایع شدن قرار نگیرد[2]. علی علیه السلام پس از رحلت پیامبر از وصیت تبعیت کرد و به این مهم پرداخت و آن‌را عرضه داشت، ولی به دلایلی پذیرفته نشد. اما از آن‌جایی که قرآن اولین مرجع تشریع آیین اسلام و زیربنای ساخت جامعه اسلامی است، ضرورت داشت خلفای وقت از دیگر کاتبان کلام الهی استفاده کنند تا با جمع قرآن از روی قطعات چوب و استخوان و سینه‌های حافظان قرآن، آن‌را ضبط کنند. و خلأ از دست رفتن هفتاد تن و بنابر قولی چهارصد تن از حافظان قرآن را که در جنگ یمامه به شهادت رسیدند، جبران کنند[3].

بنابراین ابوبکر از زیدبن‌ثابت خواست تا قرآن را جمع آوری کند. زید می‌گوید: «ابوبکر مرا فراخواند، و پس از مشاوره با عمر ـ که در آن‌جابود ـ گفت: بسیاری از

---

۱. همان؛ ص۱۲۴. ۲. تفسیر قمی؛ ص۷۴۵.

۳. فتح‌الباری؛ ج۷، ص۴۳۷. ـ در آن واقعه ۳۶۰ تن از مهاجرین و انصار از شهر مدینه و ۳۰۰ تن از مهاجرین ساکن در غیر مدینه و ۳۰۰ تن از تابعین کشته شده‌بودند (تاریخ طبری؛ ج۲، ص۵۱۶).

قاریان و حافظان قرآن در حادثهٔ یمامه کشته شده‌اند و بیم آن می‌رود که در موارد دیگر نیز گروهی دیگر کشته شوند و قسمت عمدهٔ قرآن از بین برود. آن‌گاه جمع‌آوری قرآن را مطرح ساخت. گفتم: چگونه می‌خواهید کاری کنید که پیامبرﷺ آن را انجام نداد؟ گفتند: این‌کار ضرورت دارد و باید انجام شود. و آن اندازه سخن گفتند و به من اصرار ورزیدند تا آن‌را پذیرفتم. آن‌گاه ابوبکر به من گفت: می‌بینم که جوان عاقلی هستی و هرگز ما به تو اندیشهٔ ناروا نمی‌داریم. تو کاتب وحی رسول خدا بودی، این‌کار را دنبال کن و به خوبی انجام ده». زید می‌گوید: «سنگینی این‌کار که بر من تحمیل شده‌بود از تحمّل کوه گران سخت‌تر بود، ولی به‌ناچار آن‌را پذیرفتم و قرآن را که بر صفحاتی از سنگ و چوب نوشته شده‌بود، جمع‌آوری کردم»[1].

روش زید در جمع قرآن

زید به جمع آوری قرآن مشغول شد و قرآن را از صورت پراکندگی درآورد و در یک‌جا فراهم کرد. او این‌کار را با هم‌کاری گروهی از صحابه انجام داد. نخستین اقدام وی آن بود که اعلام کرد: هر کس هرچه از قرآن نزد خود دارد، بیاورد. یعقوبی می‌گوید: «وی گروهی مرکب از ۲۵ نفر را تشکیل داد»[2] و خود ریاست آن گروه را بر عهده گرفت. این گروه هر روز در مسجد گردهم می‌آمدند و افرادی که آیه یا سوره‌ای از قرآن در اختیار داشتند به این گروه مراجعه می‌کردند. این گروه از هیچ کس، هیچ چیز را به‌عنوان قرآن نمی‌پذیرفتند، مگر آن‌که دو شاهد ارائه دهند که آن‌چه آورده‌است جزء قرآن است. شاهد اول نسخهٔ خطی، یعنی نوشته‌ای که حکایت از وحی قرآنی داشته‌باشد. شاهد دوم شاهد حفظی، یعنی دیگران نیز شهادت دهند که آن‌را از زبان پیامبر اکرمﷺ شنیده‌اند. در این‌جا دو نکته قابل توجه است:

۱. از خزیمة‌بن‌ثابت انصاری[3] دو آیهٔ آخر سورهٔ برائت بدون شاهد پذیرفته شد،

---

۱. صحیح بخاری؛ ج۶، ص۲۲۵. مصاحف سجستانی؛ ص۶. ابن اثیر؛ الکامل في التاریخ؛ ج۲، ص۲۴۷ و ج۳، ص۵۶. البرهان؛ ج۱، ص۲۳۳.
۲. تاریخ یعقوبی؛ ج۲، ص۱۱۳.

۳. خزیمة بن ثابت انصاری به «ذو الشهادتین» لقب یافت؛ زیرا او در تمامی جنگ‌های پیامبر حضور داشت و از نزدیکان و شیفتگان مولی علی بود. در واقعهٔ صفین و جمل شرکت داشت و اوست که حدیث «تقتل عماراً الفئة الباغیة» را در واقعهٔ صفین روایت کرد. او برای پیامبرﷺ که از اعرابی اسبی خریده بود شهادت داد.⇐

زیرا پیامبر اکرمﷺ شهادت او را به‌جای شهادت دو نفر قرار داده‌بود[۱].

۲. از عمربن‌الخطاب عبارت «الشیخ و الشیخة إذا زنیا فارجموهما ألبتة...» که گمان می‌کرد آیهٔ قرآن است، پذیرفته نشد. از وی شاهد خواستند، نتوانست ارائه دهد و بر هرکس عرضه کرد انکار نمود که از پیامبر چنین چیزی شنیده باشد. عمر تا آخر عمر بر صحت آن اصرار داشت و هم‌واره می‌گفت: «اگر مردم نمی‌گفتند عمر چیزی بر قرآن افزود، هرآینه این آیه را در قرآن درج می‌کردم».

بدین کیفیت، زید آیه‌ها و سوره‌های قرآن را جمع آوری کرد و آن‌را از پراکندگی و خطر از بین رفتن نجات داد. هر سوره که کامل می‌شد در صندوق‌چه مانندی از چرم به‌نام «رَبْعه» قرار می‌داد تا آن‌که سوره‌ها یکی پس از دیگری کامل شد. ولی هیچ‌گونه نظم و ترتیبی بین سوره‌ها به‌وجود نیاورد[۲]. این صحیفه‌ها، که سوره‌های قرآنی برآن نگاشته شده‌بود، پس از اِتمام به ابوبکر سپرده شد. این مجموعه پس از ابوبکر به عمر انتقال یافت و پس از وفات وی نزد دخترش حفصه نگهداری شد و هنگام یک‌سان کردن مصحف‌ها، عثمان آن‌را به عاریت گرفت تا نسخه‌های دیگر قرآن را با آن مقابله کند و سپس آن‌را به حفصه بازگرداند. چون حفصه درگذشت، مروان که از جانب معاویه والی مدینه بود، آن‌را از ورثهٔ حفصه گرفت و از بین برد[۳].

مصاحف صحابه

پس از رحلت پیامبر اکرمﷺ و پذیرفته نشدن مصحف علیؑ، علاوه بر زید، عدهٔ دیگری از بزرگان صحابه به جمع قرآن پرداختند. از جمله: عبدالله‌بن‌مسعود، اُبَی‌بن‌کعب، مقدادبن‌اسود، سالم مولی ابی‌حذیفه، معاذبن‌جبل و ابوموسی اشعری. گویند: نخستین کسی که سوره‌های قرآن را مرتب نمود، سالم مولی

⇐ با آن‌که ندیده بود، صرفاً چون طرف دعوا پیامبر است به حق سخن می‌گوید، لذا حضرت شهادت او را دو شهادت قرار داد (اُسْد الغابة؛ ج۲، ص۱۱۴).

۱. مصاحف سجستانی؛ ص۹ ـ ۶. صحیح بخاری؛ ج۶، ص۲۲۵.

۲. ابن کثیر القرشي الدمشقي؛ تفسیر ابن کثیر؛ ج۱، ص۲۶۱ و البرهان؛ ج۲، ص۳۵ و الاتقان؛ ج۱، ص۵۸ و فتح‌الباري؛ ج۹، ص۱۶ و زرقانی؛ مناهل العرفان؛ ج۱، ص۲۵۴ و احمد امین مصری؛ فجرالاسلام؛ ص۱۹۵.

۳. ابن حجر قسطلانی؛ ارشاد الساري في شرح البخاري؛ ج۷، ص۴۴۹ و التمهید؛ ج۱، ص۳۰۰.

ابی‌حذیفه بود. وقتی قرآن جمع‌آوری و روی اوراق نوشته شد، آن‌گاه خود و هم‌دستانش گرد هم آمدند و دربارهٔ نام آن به شور نشستند. برخی نام «سِفر» را پیش‌نهاد کردند، سالم و دیگران آن‌را نپسندیدند؛ زیرا نام کتاب‌های یهود است. سپس سالم عنوان مصحف را پیش‌نهاد کرد و گفت: همانند این کتاب (صحیفه‌های جمع شده) را در حبشه دیدم که آن‌را «مصحف» می‌گفتند. همهٔ حاضران نام مصحف را برای صحیفه‌های جمع شده پذیرفتند[1]. در این‌جا به معرفی برخی از مصاحف صحابه و ویژگی‌های آن‌ها اشاره می‌شود:

مصحف ابن‌مسعود

مصحف ابن‌مسعود دارای ویژگی‌های زیر بود:

۱. ترتیب سوره‌ها چنین بود: سبع طوال، مئین، مثانی، حوامیم، ممتحنات و مفصلات.

۲. این مصحف ۱۱۱ سوره داشت، زیرا فاقد سورهٔ حمد و سوره‌های معوذتین بود. او بر این عقیده بود که ثبت سوره‌ها در مصحف برای حفظ آن از پراکندگی و گم شدن است و سورهٔ حمد به جهت تکرار قرائت آن در نمازها هرگز گم نمی‌شود[2]. یا آن‌که سورهٔ حمد عدل قرآن است و نباید جزء قرآن آورده شود. اما دلیل نیاوردن دو سورهٔ معوذتین این بود که این دو سوره را جزء قرآن نمی‌دانست. بلکه دعای چشم زخم (باطل السحر) می‌دانست که از جانب خدا بر پیامبر وحی شد، تا برای سلامتی حسنین آن‌را بخواند و آنان را از چشم زخم محفوظ دارد. او هرگاه می‌دید که در مصحفی این دو سوره را نوشته‌اند، آن‌را پاک می‌کرد و می‌گفت: «غیر قرآن را با قرآن خلط نکنید و هرگز در نماز این دو سوره را نمی‌خواند»[3].

۳. صاحب کتاب الاقناع روایتی نقل کرده که در آن آمده‌است در مصحف

---

۱. ر. ک: الکامل في التاریخ؛ ج۳، ص۵۵. الاتقان؛ ج۱، ص۵۸. مصاحف سجستانی؛ ص۱۴ - ۱۱. پوشیده نماند که قرآن، نام «مایُقرأ» آن‌چه خوانده می‌شود است. آن‌گاه که در صحیفه‌ها به‌صورت کتاب درآمد نام مصحف به خود گرفت.

۲. ابن قتیبه؛ تأویل مشکل القرآن؛ ص۴۹ - ۴۸.

۳. الدر المنثور؛ ج۶، ص۴۱۷ - ۴۱۶. فتح الباری؛ ج۸، ص۵۸۱.

ابن‌مسعود برای سورهٔ برائت «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمانِ الرَّحِيمِ» ثبت شده‌بود. سپس می‌نویسد: نباید آن‌را معتبر دانست[۱].

۴. این مصحف در بسیاری از آیات و کلمات قرآنی با مشهور مخالفت دارد، زیرا ابن‌مسعود بر این باور بود که می‌توان کلمات قرآن را به مترادف آن تبدیل کرد. او می‌گفت: «هرگاه کلمه‌ای بر شما دشوار باشد یا برای خواننده فهم آن مشکل آید، می‌توان آن‌را به کلمهٔ دیگر که سهل و واضح است و معنای آن‌را دارد، تبدیل کرد». او کلمهٔ زخرف را به کلمهٔ ذهب، و کلمهٔ عهن را به کلمهٔ صوف تبدیل می‌کرد. زیرا معنای هر دو کلمه در هر دو موضع یکی است. او در تعلیم یک نفر اعجمی که تلفظ کلمهٔ اثیم بر وی دشوار بود، تجویز کرد تا به‌جای آن بگوید: «إنّ شجرة الزقوم طعام الفاجر» به‌جای «طَعامُ الأَثِيمِ»[۲].

۵. ابن‌مسعود در مصحف خود برخی کلمات را برای روشن شدن مراد آیه به کلمات دیگر تبدیل می‌کرد. مثلاً «وَالسَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»[۳] را به «... فاقطعوا ایمانهما» تبدیل کرد، زیرا معلوم نبود مراد آیه کدام دست است. و یا آیهٔ «وَ أَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ»[۴] را به‌صورت «و أقیموا‌الوزن باللسان» ثبت کرده بود، زیرا معتقد بود اقامهٔ وزن به‌واسطهٔ زبانهٔ ترازوست. و یا آیه «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمانِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيّاً»[۵] را «إنـی نـذرت للرحمان صمتاً...» ثبت کرده بود، زیرا روزهٔ صمت(سکوت) نذر کرده بود[۶].

۶. او احیاناً الفاظی را به‌منظور شرح و تفسیر در ضمن جمله‌ها و عبارات قرآن می‌افزود. این‌گونه زوائد تفسیری که در کلام گذشتگان بسیار به چشم می‌خورد، در مواردی بود که موجب اشتباه با نصّ قرآنی نمی‌گردید. مثلاً در آیهٔ «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً

---

۱. الاتقان؛ ج ۱، ص ۶۵.

۲. دخان ۴۴: ۴۴. ر. ک: حموی، یاقوت؛ معجم‌الأدباء؛ ج ۴، ص ۱۹۳. تفسیر کبیر رازی؛ ج ۱، ص ۲۱۳. تفسیر طبری؛ ج ۱۵، ص ۱۶۳ و ج ۲۳، ص ۹۶. تأویل مشکل القرآن؛ ص ۲۴.

۳. مائده ۵: ۳۸.

۴. الرحمان ۵۵: ۹.

۵. مریم ۱۹: ۲۶.

۶. ر. ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۸، ص ۴۲۱. الکشّاف؛ ج ۱، ص ۴۵۹. ابوحامد غزالی؛ إحیاء علوم الدین؛ ج ۲، ص ۷۷. شمس‌الدین الذهبی؛ تذکرة الحفاظ؛ ج ۱، ص ۳۴۰. الاتقان؛ ج ۱، ص ۴۷. صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۸.

واحِدَةً [فَاخْتَلَفُوا] فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النّاسِ فيما اخْتَلَفُوا فيهِ...»[۱] افزودن «فَاخْتَلَفُوا» برای روشن شدن این مطلب بود که بعثت انبیا پس از اختلاف بوده‌است[۲]. بنابر نقل سیوطی از ابن مردویه، ابن‌مسعود می‌گفت: «در زمان پیامبر این آیه را این‌گونه تلاوت می‌کردیم: «يا أَيُّهَاالرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ [انّ علياً مولى المؤمنين] وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ واللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النّاسِ...»[۳] از این موارد در مصحف ابن‌مسعود بسیار است که برای روشن شدن مفهوم آیه، بر آیات افزوده شده‌است. البته این افزودن‌ها پرسش‌هایی از جمله مسألهٔ تحریف را مطرح کرده‌است. ولی بسیاری از این نسبت‌ها قطعی نیست و احتمال دخالت سیاست در جعل و نسبت خلاف به ابن‌مسعود بسیار می‌رود. به‌ویژه که وی مخالفت‌هایی با حُکّام وقت داشت. از طرف دیگر مواردی از این زیادت‌ها جنبهٔ تفسیری و توضیحی دارد و در آن زمان بسیار متداول بوده‌است که صحابه در کنار مصحف خود مطالب تفسیری را می‌نوشتند، و به دیگران نقل می‌کردند تا مفهوم و پیام آیه در میان مردم حفظ شود[۴].

مصحف اُبیّ بن کعب

ویژگی‌های مصحف اُبیّ‌بن‌کعب به شرح ذیل است:

۱. ترتیب سوره‌های مصحف اُبیّ‌بن‌کعب تقریباً هم‌آهنگ با ترتیب مصحف ابن‌مسعود بود. جز آن‌که سورهٔ یونس را پیش از دو سورهٔ انفال و برائت قرار داده‌بود و نیز در تقدیم و تأخیر برخی سوره‌ها با آن تفاوت داشت. تفاوت دیگری که با مصحف ابن‌مسعود داشت آن‌که مشتمل بر سورهٔ حمد و معوذتین بود.

۲. این مصحف دو سوره به‌نام‌های خَلْع و حَفْد بیش از مصاحف دیگر دارد. این دو دعای قنوت‌اند و به گمان این‌که از سوره‌های قرآن است، در قرآن درج شده‌است.

---

۱. بقره۲: ۲۱۳.
۲. الکشّاف؛ ج۱، ص۲۵۵.
۳. مائده۵: ۶۷. ر. ک: الدر المنثور؛ ج۲، ص۲۹۸.
۴. ر. ک: التمهید؛ ج۱، ص۳۲۲ ـ ۳۲۰.

دعای خلع: «بسم‌الله‌الرحمان‌الرحیم اللّهم إنّا نستعین بك و نستغفرك و نثني علیك الخیر و لا نكفرك و نخلعُ و نترك من یفجُرُك».

دعای حفد: «بسم‌الله‌الرحمان‌الرحیم اللّهم إیّاک نعبد و لک نصلّي و نسجد و إلیك نسعی و نحفد، نخشی عذابك و نرجوا رحمتك إنّ عذابك بالكفار ملحق»[۱].

۳. در این مصحف میان دو سورهٔ فیل و قریش «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ» نیامده و آن دو، یک سوره پنداشته شده‌است[۲]. در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز آمده‌است که هر کس در نماز، سورهٔ فیل را بخواند باید سورهٔ قریش را نیز بخواند، لیکن با آوردن «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ»[۳] بین دو سوره؛ یعنی این دو سوره قرائتاً یک سوره محسوب می‌شود، ولی از نظر ثبت در قرآن دو سوره به‌حساب می‌آید. این روایت عکس مصحف اُبیّ‌بن‌کعب را ثابت می‌کند. بنابراین مصحف اُبیّ‌بن‌کعب دارای ۱۱۵ سوره بود.

۴. در این مصحف ابتدای سورهٔ زمر با «حم» شروع شده‌بود و در نتیجه حوامیم این مصحف به‌جای هفت سوره، هشت سوره است[۴].

۵. این مصحف با مشهور، اختلاف قرائت داشت. برخی کلمات به مترادف‌های آن‌ها تبدیل شده‌است: آیهٔ «قَالُوا یَا وَیْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا»[۵] به‌صورت «من هبّنا من مرقدنا»[۶] و آیهٔ «كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ...»[۷] به‌صورت «مرّوا فیه» یا «سعوا فیه» خوانده شده‌است[۸]. برخی کلمات برای توضیح و تفسیر آورده شده‌است: در آیهٔ «فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ[۹] [متتابعات] فِي الْحَجِّ...» کلمهٔ افزوده شده[۱۰] برای معلوم کردن سه روز روزهٔ متوالی است و یا در آیهٔ «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ [إلی أجل مسمّی] فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً...»[۱۱] عبارت اضافه شده برای معلوم کردن این است[۱۲] که مقصود، نکاح

---

۱. الاتقان؛ ج ۱، ص۶۵.
۲. همان؛ ج ۱، ص۶۵ ـ ۶۴.
۳. وسایل الشیعة؛ ج ۴، أبواب القراءة في الصّلاة، باب ۱۰.
۴. الاتقان؛ ج ۱، ص۶۴.
۵. یس ۳۶: ۵۲.
۶. تفسیر طبرسی؛ ج ۸، ص۴۲۸.
۷. بقره ۲: ۲۰.
۸. الاتقان؛ ج ۱، ص۴۷.
۹. بقره ۲: ۱۹۶.
۱۰. الکشاف؛ ج ۱، ص۲۴۲.
۱۱. نساء ۴: ۲۴.
۱۲. تفسیر طبری؛ ج ۵، ص۹.

متعه و انقطاعی است نه دائمی و یا این آیه را چنین خوانده‌است: «إِنَّ السّاعَةَ آتِيَةٌ أَكادُ أُخْفِيها [من نفسی فكيف أظهركم عليها] لِتُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِما تَسْعىٰ»[۱].

همان‌گونه که دربارهٔ مصحف ابن‌مسعود بیان شد، نباید گمان برد که این بیان‌های تفسیری در مصاحف صحابه تحریف و زیادت کلمات و یا تردید در قرآن‌های موجود را به‌دنبال داشته‌است. البته بعدها این روش متروک شد.

مصاحف غیر معروف

از برخی کتب قرائات برمی‌آید که اختلاف قرائت صحابه به‌دلیل اختلاف در مصحف‌های جمع‌آوری شدهٔ آن‌ها بود، زیرا در دوران عثمان برای یک‌سان نمودن مصاحف و از بین بردن اختلاف در قرائات، دستور جمع‌آوری مصحف‌ها داده‌شد تا منشأ اختلاف از بین برود. ابن خطیب می‌گوید: «قرائات مختلف که از رجال صدر اول و صحابه منقول است در مصحف‌های آنان ثبت شده‌بود»[۲]. اکنون به برخی از مصاحف غیر معروف به نقل از شواذ القراءات اشاره می‌کنیم:[۳]

مصحف‌ها	قرائت مشهور
۱. مصحف عایشه*	
حافظوا على الصَّلَوات والصلاة الوسطى و صلاة العصر(ص۱۵)	حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى... (بقره، ۲۳۸).
إن يدعون من دونه إلّا أوثاناً... (ص۲۹).	إن يدعُونَ من دُونِهِ إلّا إناثاً... (نساء، ۱۱۷)
إنّكم و ما تعبدون من دون اللّه حَطَبُ جهنّم(ص۹۳).	إنّكم و ما تعبدون من دون الله حَصَبُ جهنّم (انبیا، ۹۸).
إذ تَلِقُونه... (ص۱۰۰).	إذ تَلَقَّونَه (نور،۱۵).
والذين يأتون ما أتوا و قلوبُهُم وَجِلَة... (ص۹۰).	والذين يؤتون ما آتوا و قلوبُهُم وجلةٌ... (مؤمنون،

۱. طه ۲۰: ۱۵. ر.ک: ابن خالویه؛ شواذ القراءات؛ ص۸۷.

۲. الفرقان في جمع و تدوين القرآن؛ ص۱۱۰.

۳. با شمارهٔ صفحات آنکه در کنار هر قرائت آورده شده.

* در صحیح بخاری آمده‌است که شخصی عراقی مصحف عایشه را خواست تا از آن نسخه‌ای بردارد. معلوم می‌شود که عایشه نیز مانند دیگران مصحف گردآورده‌ای داشت که مخصوص خود او بود (صحیح بخاری؛ ج۶، ص۲۲۸. فتح الباري؛ ج۹، ص۳۶).

مصحف‌ها	قرائت مشهور
	۶۰).
إنّ اللّهَ وَ ملائكتَهُ يُصلّونَ على النّبي يا أيها الّذين آمنو صَلّوا عليه و سَلّمُوا تسليماً و على الذين يصلون الصفوف الأُوَل.[1]	إنّ اللّـه و مـلائكتَه يُـصَلّونَ... و سـلّموا تسـليماً (احزاب، ۵۶).
۲. مصحف معاذ بن جبل	
اِلّا أن يأتيهُمُ الله في ظللٍ من الغمام والملائكةُ و قضاء الامر... (ص۱۳).	... و قُضِيَ الامر... (بقره، ۲۱۰).
و من يَكِسّب خطيئةً... (ص۲۸).	و من يَكْسِبْ خطيئةً... (نساء، ۱۱۲).
إنّ الذين يَكِسّبون الإثم... (ص۴۰).	إنّ الذينَ يكسِبونَ الإثم... (انعام، ۱۲۰).
و بالله لأكيدن... (ص۶۵).	و تالله لأكيدن... (انبيا، ۵۷).
و إذا أُلقوا منها مكاناً ضيّقاً مقرّنون(۱۰۴).	و إذا أُلقوا منها مكاناً ضيّقاً مقرّنين... (فرقان، ۱۳).
يا قوم اتّبعونِ أهدِكُم سبيل الرشّاد(۱۳۲)[2].	يا قوم اتبعونِ اهدكم سبيل الرّشاد (غافر، ۳۸).
۳. مصحف ابوالدرداء	
لوأطاعونا ما قُتّلوا... (ص۲۳).	... لو أطاعونا ماقُتِلوا... (آل‌عمران،۱۶۸).
من بعد وصيّةٍ يوصّى‌بها أو دين... (ص۲۵).	من بعد وصيّة يوُصينَ بها او دَيْنٍ... (نساء، ۱۲).
قليلاً ما تتذكّرون... (ص۴۲).	قليلاً ما تذكّرون... (اعراف، ۳).
بالغدوّ و الأيصال... (ص۴۸).	بالغدوّ و الآصال... (اعراف، ۲۰۵).
ما كان للنبيّ أن يكون له أسرى(ص۵۰).	ما كا لنبيٍّ أن يكون له أسرى(انفال، ۶۷).
... ليـخرِجَ النـاس مـن الظـلمات إلى النـور. (ص۶۸).	... لتخرج الناس من‌الظلمات الى‌النور(ابراهيم،۱).
مـا كـان يـنبغي لنـا ان نُـتَخَّذَ مـن دونك. مـن أولياء(ص۱۰۴)	مـا كـان يـنبغي لنـا ان نَـتَّخِذَ مـن دونك مـن أولياء(فرقان، ۱۸).
من أزواجنا و ذريّاتنا قرّات أعين.	من أزواجنا و ذريّاتنا قرّة أعين(فرقان، ۷۴).
ما اخفي لهم من قرّات أعين(ص۱۱۸).	ما أخفي لهم من قرّة أعين(سجده، ۱۷).
ما كذّب الفؤادُ ما رأى... (ص۱۴۶).	ما كَذَبَ الفؤادُ ما رأى... (نجم، ۱۱).
كعصف مّأكول(ص۱۸۰).	... كعصفٍ مّأكول(فيل، ۵).
۴. مصحف عثمان ۱	
إن ربّك هو الخالق العليم(ص۷۱).	إن ربّك هو الخلّاق العليم(حجر، ۸۶).
و يهيالكم من أمركم مرفقاً(ص۷۸).	و يُهيّيء لكم من أمركم مرفقاً(كهف،۱۶).

---

۱. الاتقان ج۳، ص۷۳.

۲. ابن خالويه مي‌گويد: «رشّاد وصف مبالغه است و مقصود خداست».

مصحف‌ها	قرائت مشهور
لیلا یعلم أهل الکتاب(ص۱۵۳).	لئلّا یعلم أهل الکتاب(حدید، ۲۹).
و إن کان ذا عسرةٍ فنظرة إلی میسرة(ص۱۷).	و إن کان ذوعسرة فنظرة إلی میسرة(بقره، ۲۸۰).
و إنّي خَفَّتِ الموالي من ورائي(ص۸۳).	و إنّي خفتُ الموالي من ورائي... (مریم، ۵).
۵. مصحف انس بن مالک	
مَلِكَ یومَ الدین(ص۱).	مالك یوم الدین (حمد، ۴).
فلا جناح علیه أن لا یطوّف بهما(ص۱۱).	فلا جناح علیه أن یطوّف بهما(بقره، ۱۵۸).
و المقیمون الصلاة(ص۱۱).	و المقیمین الصلاة(نساء، ۱۶۲).
حتّی یتطهّرن فإذا تطهّرن(ص۱۴).	حتّی یَطْهُرْن فإذا تطهّرن(بقره، ۲۲۲).
کشجرة طیبةٍ ثابتٍ أصلُها(ص۶۸).	کشجرة طیبةٍ أصلُها ثابتٌ(ابراهیم،۲۴).
إنّي نذرت للرحمان صوماً و صمتاً(ص۸۴).	إنّي نذرت للرحمان صوماً(مریم، ۲۶).

یک‌سان شدن مصاحف

همان‌گونه که گفته شد دورهٔ پس از درگذشت پیامبر ﷺ دورهٔ جمع‌آوری قرآن به‌شمار آمده‌است. بزرگان صحابه بر حسب دانش و شایستگی خود به جمع‌آوری آیات و مرتب کردن سوره‌های قرآن دست زدند و هر یک آن‌را در مصحف خاص خود گرد آوردند. برخی که خود از عهدهٔ این‌کار برنمی‌آمدند، از دیگران می‌خواستند تا مصحفی برای آنان استنساخ کنند و یا آیات و سوره‌های قرآن را در مصحفی برای آنان گرد آورند. به این ترتیب و با گسترش قلمرو حکومت اسلامی، تعداد مصحف‌ها رو به فزونی گذاشت. با افزایش تعداد مسلمانان نیاز به نسخه‌هایی از قرآن نیز بیش‌تر می‌شد. چه این کتاب تنها دستور آسمانی بود که مسلمانان، تمام جوانب زندگی خود را براساس آن تنظیم می‌کردند و برای آنان منبع احکام و قانون‌گذاری و تشکیلات نیز به‌شمار می‌آمد.

برخی از این مصحف‌ها به تبع موقع و پای‌گاه جمع کنندهٔ آن در جهان اسلام آن روز، مقام والایی راکسب کرد. مثلاً مصحف عبدالله‌بن‌مسعود، صحابی بزرگ‌وار که مرجع اهل کوفه[1] به‌شمار می‌آمد و مصحف اُبیّ‌بن‌کعب مورد توجه مردم مدینه بود

---

۱. کوفه در آن روز مرکز علم و درس و بحث معارف اسلامی در سطح جهانی بود.

و مصحف ابوموسی‌اشعری در بصره و مصحف مقدادبن‌اسود در دمشق مورد توجه مردم بود.

اختلاف مصحف‌ها

جمع‌کنندگان مصحف‌ها متعدد بودند و در این جهت با یک‌دیگر رابطه‌ای نداشتند. و از نظر صلاحیّت و استعداد و توانایی انجام این‌کار یک‌سان نبودند. بنابراین نسخهٔ هرکدام از نظر روش، ترتیب، قرائت و... با دیگری یک‌سان نبود.

اختلاف در مصحف‌ها و قرائت‌ها، اختلاف میان مردم را ایجاب می‌کرد. چه بسا مسلمانان ساکن مناطق دور دست، که به مناسبت شرکت در جنگ و یا مناسبات دیگر گرد هم می‌آمدند، بر اثر تعصبی که نسبت به مذهب، عقیده و رأی خود داشتند، به محکوم کردن یک‌دیگر دست می‌زدند. همین امر به نزاع و جدال میان آنان می‌کشید.

نمونه‌هایی از اختلافات مردم دربارهٔ مصحف‌ها و تعصب آنان نسبت به قرائت‌های صاحبان این مصحف‌ها بدین شرح است:

۱. در بازگشت از جنگ سرزمین ارمنستان، حذیفه به سعیدبن‌عاص گفت: «در این سفر به موضوعی برخورد کردم که اگر نادیده گرفته شود موجب اختلاف مردم در مورد قرآن خواهد شد. و هیچ‌گاه نمی‌توان آن‌را چاره کرد». سعید پرسید: «موضوع چیست؟» گفت: «مردمی را از حمص دیدم که تصور می‌کردند قرائت آنان بهتر از قرائت دیگران است و آنان قرآن را از مقداد فراگرفته‌اند. مردم دمشق را دیدم که می‌گفتند: قرائت آنان بهتر از دیگر قرائت‌هاست. اهل کوفه را دیدم که قرائت ابن‌مسعود را پذیرفته‌اند و همین عقیده را دربارهٔ قرائت او دارند. هم‌چنین مردم بصره که قرآن را طبق قرائت ابو موسی اشعری قرائت می‌کنند و مصحف او را لباب‌القلوب می‌نامند».

چون حذیفه و سعید به کوفه رسیدند، حذیفه این موضوع را با مردم در میان گذاشت و از آن‌چه بیم داشت به آنان هشدار داد. صحابهٔ پیامبرﷺ و بسیاری از تابعین با وی موافقت کردند. اصحاب ابن‌مسعود به‌وی اعتراض کردند که چه

ایرادی به ما داری، مگر جز این است که ما قرآن را مطابق قرائت ابن‌مسعود قرائت می‌کنیم؟ حذیفه و موافقان او به‌خشم آمدند و به آنان گفتند: «ساکت باشید که به خطا می‌روید». او گفت: «به خدا سوگند اگر زنده باشم این موضوع را بـا خـلیفهٔ مسلمین(عثمان) در میان می‌گذارم تا چاره‌ای بیندیشد». حذیفه وقتی با ابن‌مسعود رو به رو شد مطلب را با او در میان گذاشت، ولی ابن‌مسعود با حذیفه به درشتی سخن گفت. سعید سخت عصبانی شد و مجلس را ترک کرد. مردم نیز پراکنده شدند و حذیفه با عصبانیت برای ملاقات با عثمان حرکت کرد[1].

۲. یزید نخعی می‌گوید: «در زمان ولایت ولیدبن‌عقبه که از جانب عثمان والی کوفه بود به مسجد کوفه رفتم. در آن‌جا گروهی جمع بودند و حذیفةبن‌یمان در میان آن جمع بود. در آن وقت مسجد گماشته‌ای نداشت و کسی فریاد برآورد: آنان که پیرو قرائت ابوموسی‌اشعری هستند به زاویهٔ نزدیک باب کنده و آنان که پیرو قرائت ابن‌مسعودند به زاویهٔ نزدیک خانهٔ عبدالله بیایند. دوگروه دربارهٔ آیه‌ای از سورهٔ بقره اختلاف داشتند. یکی می‌گفت: «وَأَتِمّوا الْحَجَّ و الْعُمْرَةَ لِلْبَيْتِ» و دیگری می‌گفت: «وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّٰهِ»[2]. حذیفه سخت برآشفت و گفت: «همین اختلافات پیش از شما نیز وجود داشت و موضوع مراجعهٔ به عثمان را مطرح کرد».

در روایت ابن ابی الشعثاء آمده‌است که حذیفه گفت: «قـرائت ابـن امّ عـبد! و قرائت ابوموسی‌اشعری! قسم به خدا! اگر باقی بمانم تا خلیفهٔ مسلمین(عثمان) را ببینم، او را برآن خواهم داشت که قرائت واحدی ترتیب دهد. عبدالله به‌خشم آمد و گفت: این سخن سختی است و حذیفه سکوت کرد».

در روایت دیگر آمده‌است که حذیفه گفت: «مردم کوفه می‌گویند قرائت عبدالله و اهل بصره می‌گویند قرائت ابوموسی. به خدا سوگند اگر نزد عثمان رفتم او را به غرق این مصحف‌ها وادار خواهم کرد». عبدالله به او گفت: «قسم به خدا که اگـر چنین کنی خداوند تو را در جایی غیر از آب(جهنم) غرق خواهدکرد»[3].

ابن حجر گفته‌است: «ابن‌مسعود، به حذیفه گفت: به من خبر داده‌اند که تو چنین

---

۱. الكامل في التاريخ؛ ج۳، ص۱۱۱.

۲. بقره۲: ۱۹۶.

۳. مصاحف سجستانی؛ ص۱۴ ـ ۱۱.

گفته‌ای. حذیفه گفت: آری، من دوست ندارم که بگویند قرائت فلان و قرائت فلان همانند اهل کتاب، دچار اختلاف شوند»[1].

۳. ابن اشته از انس‌بن‌مالک روایت کرده‌است که مردم در زمان عثمان در کوفه نسبت به قرآن اختلاف داشتند. معلمی قرآن را طبق قرائت یکی از صاحبان مصحف‌ها تعلیم می‌کرد و معلمی دیگر طبق قرائت دیگر و این به اختلاف بین جوانان کشیده می‌شد. این اختلافات به معلمان می‌رسید و هر یک قرائت دیگری را غلط می‌شمرد. این خبر به عثمان‌بن‌عفان رسید و گفت: «در این جا (مدینه) قرآن را مورد اختلاف قرار می‌دهید و آن‌را به غلط می‌خوانید پس آن‌که دورتر است بیش‌تر به بیراهه می‌رود و قرآن را دست‌خوش اختلاف قرار می‌دهد!»[2].

۴. از محمدبن‌سیرین نقل شده که گفته‌است: «برخی قرآن را قرائت می‌کردند و برخی دیگر قرائت آنان را غلط می‌دانستند. این خبر به عثمان رسید و آن‌را اهمیت داد و ۱۲ تن از قریش و انصار را جمع آورد...»[3].

۵. از بکیر أشج روایت شده‌است که در عراق کسی از دیگری قرائت آیه‌ای را می‌پرسید و چون آیه را قرائت می‌کرد می‌گفت: این قرائت را نمی‌پذیرم ومردود می‌شمارم. این موضوع میان مردم شایع شد تا آن‌که در این‌باره با عثمان مذاکره کردند[4].

حوادثی از این قبیل در مورد قرائت قرآن و اختلاف دربارهٔ آن اگر به‌وسیلهٔ مردانی آگاه هم‌چون حذیفة‌بن‌یمان ـ که خدایش رحمت کند ـ پیش‌بینی نمی‌شد، به حوادثی ناخوشایند و فتنه‌هایی بدفرجام منتهی می‌گردید.

ورود حذیفه به مدینه

وقتی حذیفه از جنگ ارمنستان بازگشت، و در حالی که از اختلاف مردم در بارهٔ قرآن ناخوشنود بود، با آن عده از اصحاب پیامبرﷺ که در کوفه بودند، دربارهٔ حلّ این مشکل پیش از آن‌که جاهای دیگر را فراگیرد، به مشورت پرداخت. نظر حذیفه

---

۱. فتح الباري؛ ج۹، ص۱۵.
۲. الاتقان؛ ج۱، ص۵۹. مصاحف سجستانی؛ ص۲۱.
۳. طبقات ابن سعد؛ ج۳، ص۶۲. مصاحف سجستانی؛ ص۲۵.
۴. فتح‌الباري؛ ج۹، ص۱۶.

این بود که عثمان را برآن دارد که به یک‌سان نمودن مصاحف و اِلزام مردم به قرائت واحد اقدام کند که همهٔ اصحاب به درستی این نظر اتفاق کردند جز عبدالله‌بن‌مسعود[1]. لذا حذیفه با شتاب هرچه تمام‌تر، به سوی مدینه شتافت تا عثمان را برانگیزد که امّت محمّد ﷺ را پیش از پراکندگی دریابد. حذیفه به عثمان گفت: «ای خلیفهٔ مسلمین! من بدون پرده‌پوشی هشدار می‌دهم؛ این امّت را دریاب پیش از آن‌که گرفتار همان اختلافی شوند که یهود و نصاری به آن گرفتار شدند». عثمان پرسید: «موضوع چیست؟» حذیفه گفت: «در جنگ ارمنستان شرکت داشتم. در آن‌جامردم شام، قرآن را به قرائت اُبیّ‌بن‌کعب می‌خواندند که مواردی از آن‌را مردم عراق نشنیده‌اند. مردم عراق از قرائت ابن‌مسعود تبعیت می‌کردند که در مواردی مردم شام از آن بی اطلاع بودند و هرگروه، گروه دیگر را تکفیر می‌کرد»[2].

مشورت عثمان با صحابه

این حوادث و نظایر آن سرانجام نامطلوبی داشت. بدین لحاظ عثمان به‌طور جدّ در فکر یک‌سان کردن مصاحف برآمد. در آن هنگام یک‌سان نمودن مصاحف کاری بس بزرگ و پدیده‌ای جدید بود و هیچ یک از پیشینیان به چنین کاری دست نزده بود. به‌علاوه مشکلات و موانعی در اجرای این‌کار دیده می‌شد. زیرا نسخه‌های متعددی از این مصحف‌ها در اطراف و اکناف منتشر شده و در ورای هر یک، رجالی از بزرگان صحابه ایستاده بودند که نادیده گرفتن شئون آنان در جامعهٔ اسلامی آن روز بسی دشوار بود. چه بسا ممکن بود که اینان به حمایت و دفاع از مصحف خود قیام کرده و در این راه موانعی بزرگ به‌وجود آورند. به همین دلیل عثمان آن عدّه از اصحاب پیامبر ﷺ راکه در مدینه بودند گرد آورد و در این‌کار با آنان مشورت نمود و همگی بر ضرورت قیام به این‌کار، به هر قیمتی که تمام شود، اتفاق نظر داشتند. ابن اثیر می‌گوید: «عثمان اصحاب پیامبر ﷺ راگرد آورد و موضوع را با آنان در میان گذاشت و همگی نظر حذیفه را تأیید کردند»[3].

---

۱. الکامل في التاریخ؛ ج۳، ص۱۱۱.

۲. صحیح بخاری؛ ج۶، ص۲۲۵. مصاحف سجستانی؛ ص۲۰ ـ ۱۹. الکامل في التاریخ؛ ج۳، ص۱۱۱.

۳. الکامل في التاریخ؛ ج۳، ص۱۱۱.

کمیتهٔ یک‌سان کردن مصاحف

عثمان به سرعت به یک‌سان کردن مصاحف اقدام کرد. نخست در پیامی عام، خطاب به اصحاب پیامبر ﷺ آنان را به مساعدت در انجام این عمل دعوت نمود[۱]. سپس چهار تن از خواص خود را برای اجرای این‌کار برگزید که عبارت بودند از: زیدبن‌ثابت که از انصار بود و سعیدبن‌عاص و عبدالله‌بن‌زبیر و عبدالرحمان‌بن‌حارث‌بن‌هشام که از قریش بودند. این چهار تن اعضای اولیهٔ کمیتهٔ یک‌سان کردن مصحف‌ها به‌شمار می‌روند[۲] که زید بر آنان ریاست داشت، چنان‌که از اعتراض و مخالفت ابن‌مسعود نسبت به انتخاب زید برمی‌آید؛ او(ابن مسعود) گفت: «مرا از این‌کار کنار می‌زنند و آن‌را به کسی(زید) می‌سپارند که قسم به خدا، آن‌گاه که او در صلب مردی کافر بود، من اسلام را پذیرفته بودم»[۳]. عثمان خود مسؤولیت سرپرستی این چهار تن را بر عهده گرفت[۴] ولی آنان از عهدهٔ انجام این‌کار برنیامدند، و برای انجام کاری در این حد مهم، به افرادی کاردان و با کفایت نیاز داشتند. لذا از أُبیّ‌بن‌کعب، مالک‌بن‌ابی عامر، کثیربن‌أفلح، انس‌بن‌مالک، عبدالله‌بن‌عباس، مصعب‌بن‌سعد[۵]، عبداللّه‌بن‌فطیمه[۶] و به روایت ابن سیرین و ابن سعد و دیگران از پنج تن دیگر که جمعاً ۱۲ نفر شدند کمک گرفتند[۷]. در این دوره ریاست با أُبیّ‌بن‌کعب بود که او آیات قرآن را املا می‌کرد و دیگران می‌نوشتند. به نقل ابوالعالیه، اینان قرآن را از مصحف أُبیّ‌بن‌کعب گرد آوردند؛ أُبیّ‌بن‌کعب خود املا می‌کرد و دیگران می‌نوشتند[۸].

ابن حجر می‌گوید: «گویا در ابتدا، کار با زید و سعید بود، چه عثمان پرسید: کدام بهتر می‌نویسند؟ گفتند: زید. سپس پرسید: کدام فصیح‌ترند؟ گفتند: سعید. آن‌گاه گفت: سعید املاکند و زید بنویسد[۹]. سپس اضافه می‌کند: به افرادی نیاز داشتند که

---

۱. الاتقان؛ ج ۱، ص ۵۹. مصاحف سجستانی، ص ۲۱.
۲. صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۶.
۳. فتح الباري؛ ج ۹، ص ۱۷. مصاحف سجستانی؛ ص ۱۵.
۴. مصاحف سجستانی؛ ص ۲۵.
۵. ارشاد الساري؛ ج ۷، ص ۴۴۹.
۶. مصاحف سجستانی؛ ص ۳۳.
۷. همان و رجوع کنید به: طبقات ابن سعد؛ ج ۳، قسمت ۲، ص ۶۲.
۸. مصاحف سجستانی؛ ص ۳۰.
۹. فتح الباري؛ ج ۹، ص ۱۶.

مصحف‌ها را به تعدادی که باید به مناطق مختلف فرستاده شود، بنویسند. و افراد مذکور را اضافه کردند و برای املا از اُبیّ‌بن‌کعب کمک گرفتند»[1].

موضع صحابه دربارهٔ یک‌سان شدن مصحف‌ها

همان‌گونه که در گذشته گفته شد، حذیفةبن‌یمان اولین کسی بود که دربارهٔ یک‌سان شدن مصحف‌ها سخن گفت و سوگند یاد کرد که به نزد خلیفه خواهدرفت و از او خواهد خواست که فقط یک قرائت بین مسلمانان معمول باشد[2]. او بود که در کوفه در این‌باره با صحابهٔ پیامبرﷺ مشورت کرد و همهٔ آنان، به‌جز ابن‌مسعود، با پیش‌نهاد او موافقت کردند. با طرح این پیش‌نهاد عثمان با آن موافقت نمود. سپس آن گروه از اصحاب پیامبر راکه در مدینه بودند فراخواند و در این‌باره با آنان مشورت کرد؛ همه با پیش‌نهاد یک‌سان کردن مصاحف موافقت کردند.

هم‌چنین امام‌امیرالمؤمنین علیه السلام رأی موافق خود را با این برنامه به‌گونه اصولی اظهار نمود. ابن ابی داوود از سویدبن‌غفله روایت کرده‌است که علی علیه السلام فرمود: «سوگند به خدا که عثمان دربارهٔ مصاحف(قرآن) هیچ عملی را انجام نداد مگر این‌که با مشورت ما بود. او دربارهٔ قرائت‌ها با ما مشورت کرد و گفت: به من گفته‌اند که برخی می‌گویند قرائت من بهتر از قرائت توست و این چیزی نزدیک به کفر است. به او(عثمان) گفتم نظرت چیست؟ گفت: نظرم این است که فقط یک مصحف در اختیار مردم باشد و در این زمینه تفرقه و اختلاف نداشته باشند. گفتم نظر خوبی است»[3]. در روایت دیگری آمده‌است که علی علیه السلام فرمود: «اگر امر مصحف‌ها به من نیز واگذار می‌شد، من همان می‌کردم که عثمان کرد»[4].

پس از آن‌که علی علیه السلام به خلافت رسید، مردم را برآن داشت تا به همان مصحف عثمان ملتزم باشند و تغییری در آن ندهند، گرچه در آن غلط‌های املایی وجود

---

۱. فتح الباري؛ ج۹، ص۱۶. طبقات ابن سعد؛ ج۳، قسمت۲، ص۶۲ ابن حجر عسقلانی؛ تهذیب التهذیب في أسماء الرجال؛ ج۱، ص۱۸۷.
۲. فتح الباري؛ ج۹، ص۱۵.
۳. الانقان؛ ج۱، ص۵۹.
۴. ابن‌الجزری؛ النشر في القراءات العشر؛ ج۱، ص۸.

داشته‌باشد. این از آن نظر بود که از آن پس هیچ‌کس، به‌عنوان اصلاح قرآن، تغییر و تحریفی در آن به‌وجود نیاورد. ازاین‌رو حضرتش تأکید فرمود که از امروز هیچ‌کس نباید به قرآن دست بزند و دستور «إنَّ القرآن لا یُهاج الیوم و لا یُحوّل» را قاطعانه صادر نمود[1].

موضع امامان در حفظ مصحف مرسوم

کسی در حضور امام‌صادق‌علیه‌السلام عبارتی از قرآن را برخلاف آن‌چه دیگران قرائت می‌کردند، قرائت کرد. امام‌علیه‌السلام به او فرمود: «دیگر این‌گونه قرائت مکن و همان‌گونه که همگان قرائت می‌کنند قرائت نما» و نیز در پاسخ کسی که از نحوهٔ تلاوت قرآن سؤال کرده‌بود، فرمود: «قرآن را به همان‌گونه که آموخته‌اید تلاوت کنید»[2].

ازاین‌رو اجماع علمای شیعه بر این می‌باشد آن‌چه امروزه در دست است، همان قرآن کامل و جامع است[3] و هرگز دچار تحریف و تغییر نشده‌است و قرائت معروف میان مسلمانان همان قرائت صحیح و درستی است که خواندن آن در نماز صحیح است. استناد به نص موجود در تمام موارد، درست است و همان است که بر پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله وحی شده و چیزی جز این نیست.

تصور نمی‌رود که مخالفت عبدالله‌بن‌مسعود نیز مخالفتی اصولی بوده‌است. او از این جهت ناراضی و ناراحت بوده که افرادی را برای انجام این امر مهم انتخاب کرده بودند که صلاحیت این‌کار را نداشته‌اند. کاری که خود ابن‌مسعود برای انجام آن شایستگی کامل داشته است. او می‌گفت: «اینان کسانی هستند که حق نداشتند خود در قرآن دخالتی کنند»[4] و ازاین‌رو از تسلیم نمودن مصحف خود به فرستادهٔ خلیفه به شدت امتناع ورزید.

---

۱. تفسیر طبری ج۲۷ ص۱۰۴. تفسیر طبرسی ج۹ ص۲۱۸.
۲. وسایل الشیعة؛ ج۴، أبواب قراءة القرآن.
۳. بحارالانوار؛ ج۹۲، ص۴۲ - ۴۱.
۴. طبقات ابن سعد؛ ج۳، ص۲۷۰.

سال آغاز یک‌سان شدن مصحف‌ها

ابن حجر گفته‌است: «آغاز این امر، در سال بیست و پنجم هجری، سال دوم یا سوم[1] خلافت عثمان بود». او اضافه کرده‌است که برخی گمان کرده‌اند که آغاز این‌کار در حوالی سال سی‌ام هجری اتفاق افتاده و هیچ سندی بر این ادّعای خود ذکر نکرده‌اند[2].

ابن اثیر و برخی دیگر نیز بدون ذکر سند، این حادثه را از حوادث سال سی‌ام برشمرده‌اند. ابن اثیر می‌گوید: «در این سال، حذیفه به کمک عبدالرحمان بن ربیعه به جنگ رفت. و در آن‌جا متوجه اختلافات فراوان مردم دربارهٔ قرآن شد. و در بازگشت از عثمان خواست که در این‌باره چاره‌ای بیندیشد و عثمان نیز چنین کرد»[3].

تصور می‌رود که ابن اثیر در تعیین این سال اشتباه کرده‌است، زیرا:

اولاً؛ به روایت ابومخنف جنگ در سرزمین ارمنستان سال ۲۴ اتفاق افتاده که طبری آن‌را نقل کرده‌است[4]. ابن حجر نیز گفته: «ارمنستان در خلافت عثمان فتح شد و فرماندهٔ لشکر سلمان‌بن‌ربیعهٔ باهلی از مردم عراق بود و عثمان فرمان داد که مردم شام و عراق در این جنگ شرکت کنند. فرماندهٔ لشکر شام، حبیب‌بن‌سلمهٔ فهری بود و حذیفه از جمله کسانی بود که در این جنگ شرکت داشت». ابن حجر اضافه می‌کند: «به‌گونه‌ای که مؤرخان نقل کرده‌اند ارمنستان به سال بیست و پنجم، در اوایل ولایت ولیدبن‌عقبةبن‌ابی‌معیط بر کوفه، فتح شد و ولید از جانب عثمان به‌ولایت کوفه نصب شده‌بود»[5].

ثانیاً؛ جنگ عبدالرحمان‌بن‌ربیعه در سال بیست و دوم واقع شده و کسی که با او

---

۱. این‌که می‌گویند این واقعه در سال دوم یا سوم خلافت عثمان اتفاق افتاده از این نظر است که در تاریخ آغاز خلافت عثمان اختلاف هست. برخی گفته‌اند که در دههٔ آخر ذی‌الحجه سال ۲۳ مردم با عثمان بیعت کردند که در این صورت تشکیل کمیته در آغاز سال سوم خلافت عثمان خواهد بود. قولی دیگر حاکی است که در دههٔ اوّل محرم سال ۲۴ با عثمان بیعت شده‌است که در این صورت تشکیل کمیته در اواخر سال دوم خلافت عثمان خواهد بود(ر. ک: تاریخ طبری؛ ج۳، ص۳۰۴ و ج۴، ص۲۴۲).

۲. فتح الباري؛ ج۹، ص۱۵.

۳. الکامل في التاریخ؛ ج۳، ص۱۱۱. الفتوحات الإسلامیة؛ ج۱، ص۱۷۵.

۴. تاریخ طبری؛ ج۴، ص۲۴۷ ـ ۲۴۶.

۵. فتح الباري؛ ج۹، ص۱۴ ـ ۱۳.

بوده حذیفة‌بن‌اُسَیْد غفاری بوده و نه حذیفة‌بن‌یمان عبسی [۱].

ثالثاً؛ در سال سی‌ام، سعید به‌جای ولید به حکومت کوفه منصوب شد. او در این وقت، برای جنگ طبرستان آماده می‌شد و ابن زبیر و ابن عباس و حذیفه در این جنگ هم‌راه او بودند [۲]. سعید تا سال سی و چهارم به مدینه باز نگشت و در سال بعد، عثمان به قتل رسید [۳]. بنابراین با توجه به این‌که سعید، عضو کمیتهٔ یک‌سان کردن مصحف‌ها بوده‌است، اگر آغازکار کمیته در سال سی‌ام بوده باشد، با حوادث ذکر شده تطبیق نمی‌کند و نیز با عضویت ابن زبیر و ابن عباس در آن کمیته سازگار نیست.

رابعاً؛ ذهبی نقل کرده که اُبیّ‌بن‌کعب در سال سی‌ام درگذشته است. او اضافه می‌کند که واقدی گفته‌است: «این موضوع مسلّم است که اُبیّ‌بن‌کعب قرآن را بر اعضای کمیته املا می‌کرده و او مرجع اولیهٔ اعضای کمیته در مقابلهٔ نسخه‌ها بوده‌است» [۴].

خامساً؛ حدیث یزید نخعی که قبلاً نقل شد، حکایت می‌کند که این موضوع پیش از سال سی‌ام اتفاق افتاده است. در کلام ابن حجر نیز آمده که این واقعه در ابتدای ولایت ولید بر کوفه اتفاق افتاده است [۵] و ولایت ولید بر کوفه در سال بیست و ششم و به روایت سیف، در سال بیست و پنجم بوده‌است [۶].

سادساً؛ استوارترین دلیل بر این‌که تاریخ آغاز یک‌سان کردن مصاحف در سال بیست و پنجم بوده، روایت ابن ابی داود از مصعب‌بن‌سعد است که می‌گوید: «عثمان هنگام اقدام به جمع‌آوری قرآن، در خطبه‌ای اعلام کرد: پانزده سال است که پیامبرتان درگذشته است و شما دربارهٔ قرآن دچار اختلاف شده‌اید. من تصمیم گرفته‌ام از تمام کسانی که چیزی از قرآن از پیامبرﷺ شنیده‌اند بخواهم که‌بیاورد و در اختیار [کمیته] بگذارند» [۷].

---

۱. تاریخ طبری؛ ج ۴، ص ۱۵۵.
۲. همان. ص ۲۷۱ - ۲۶۹.
۳. همان؛ ص ۳۳۰ و ۳۶۵.
۴. ذهبی؛ میزان الاعتدال؛ ج ۲، ص ۸۴ و رجوع کنید به: طبقات ابن سعد؛ ج ۳، قسمت ۲، ص ۶۲.
۵. فتح الباري؛ ج ۹، ص ۱۴ - ۱۳.
۶. تاریخ طبری؛ ج ۴، ص ۲۵۱.
۷. مصاحف سجستانی؛ ص ۲۴.

با توجه به درگذشت پیامبرﷺ به سال دهم هجری، خطبهٔ عثمان به‌وضوح تأیید می‌کند که سال آغاز یک‌سان کردن مصاحف، سال بیست و پنجم هجری بوده‌است. موضوع دیگر آن‌که تنها ابن اثیر پیش‌نهاد حذیفه را برای یک‌سان کردن مصاحف، از حوادث سال سی‌ام هجری شمرده‌است. نقل او به‌گونه‌ای است که نمی‌توان تأیید کرد که از یک سند تاریخی اخذ کرده‌باشد.

از طرف دیگر، تعیین تاریخ رویدادهای مهم باید از روی تحقیق و بررسی انجام گیرد. طبری خود به تاریخ‌هایی که ذکر شده، چندان اعتماد نمی‌کند و احیاناً در تاریخ وقوع رویدادی تردید می‌کند، مانند جنگ نهاوند که تاریخ وقوع آن‌را به‌گونه قطعی نقل نمی‌کند و آن‌را از حوادث سال هیجده و یا سال بیست و یک یاد می‌کند[۱].

بنابراین برای شناخت دقیق تاریخ یک حادثه، نمی‌توان تنها به آن‌چه مورخان نقل کرده‌اند، اعتماد کرد. لازمهٔ اعتماد به تاریخ صحیح وقوع یک حادثه، تحقیق و بررسی از جوانب مختلف است.

مراحل انجام برنامه

کمیتهٔ یک‌سان کردن مصاحف در انجام مأموریت خود سه مرحلهٔ اساسی را طی کرد:

۱. جمع آوری منابع و مآخذ صحیح برای تهیهٔ مصحف واحد و انتشار آن بین مسلمانان.

۲. مقابلهٔ مصحف‌های آماده‌شده با یک‌دیگر، به‌منظور حصول اطمینان نسبت به صحت آن‌ها و عدم وجود اختلاف بین آن‌ها.

۳. جمع‌آوری مصحف‌ها و یا صحیفه‌هایی که قرآن در آن‌ها ثبت شده‌بود از تمامی بلاد اسلامی و محو و نابود کردن آن‌ها.

و بالاخره الزام همهٔ مسلمانان به قرائت این مصحف و منع آنان از تلاوت مصحف‌ها و قرائت‌های دیگر.

---

۱. تاریخ طبری؛ ج۴، ص۱۱۴.

ولی این کمیته، در این مراحل سه‌گانه، دقت لازم را به‌کار نبرد و در انجام وظایف خود اندکی تساهل ورزید. به‌خصوص در مرحلهٔ دوم (مقابلهٔ مصاحف) که نیازمند دقّت و بررسی بیش‌تری بود.

در مرحلهٔ جمع‌آوری مصحف‌ها و محو آن‌ها، عثمان به این نحو عمل کرد که افرادی را به بلاد مختلف فرستاد و مصحف‌ها و صحیفه‌هایی را که قرآن در آن‌ها ثبت شده‌بود جمع‌آوری کرد و دستور داد تا آن‌ها را بسوزانند[1].

یعقوبی می‌گوید: «تمام مصحف‌ها را از تمام اطراف و اکناف جمع‌آوری کردند و آن‌ها را در مخلوطی از آب و سرکه جوشاندند و شستند. برخی نیز گفته‌اند: آن‌ها را سوزاندند. تنها مصحف ابن‌مسعود محفوظ مانده بود که وی از تسلیم آن به عبدالله‌بن‌عامر (والی کوفه) خودداری کرد. بر اثر همین خودداری، عثمان او را به مدینه احضار کرد. ابن‌مسعود به مسجد مدینه وارد شد. عثمان در حالی که به ایراد خطبه مشغول بود، گفت: چهارپایی بدسگال بر شما وارد می‌شود. ابن‌مسعود نیز به درشتی با او سخن گفت. آن‌گاه عثمان دستور داد، پای او را گرفته به زمین کشیدند تا آن‌که پهلوی او شکسته شد، عایشه به صدا درآمد و سخنان بسیاری گفت»[2].

در ابتدای امر عثمان تصور می‌کرد یکی کردن مصاحف کار آسانی است، لذا گروهی را برای انجام آن گردآورد که شایستگی کافی نداشتند. سرانجام به گروهی دیگر متوسل شد که افراد لایق و باکفایتی چون سیّد قرّاء و صحابی بزرگ اُبیّ‌بن‌کعب در میان آنان بود[3]. صحیفه‌هایی را نیز که در عهد ابوبکر قرآن در آن‌ها ثبت شده و نزد حفصه بود طلب کرد. حفصه در ابتدای امر از تسلیم آن‌ها به عثمان خودداری کرد و شاید نگران آن بود که از بین برود. تا آن‌که عثمان تعهد کرد که آن‌ها را به‌وی بازگرداند و او نیز پس از این تعهد، صحیفه‌های مذکور را در اختیار عثمان گذاشت تا به‌عنوان سندی موثّق، مورد مقابله با دیگر مصاحف و استنساخ قرار گیرد[4].

---

۱. صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۶.
۲. تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۱۶۰ ـ ۱۵۹.
۳. تهذیب التهذیب؛ ج ۱، ص ۱۸۷. طبقات ابن سعد؛ ج ۳، قسمت ۲، ص ۶۲.
۴. مصاحف سجستانی؛ ص ۹. صحیح بخاری؛ ج ۶، ص ۲۲۶.

از طرف دیگر، عثمان به همهٔ مسلمانان اعلام کرد که هر کس، هر قسمت از قرآن را که از پیامبرﷺ شنیده است، در اختیار کمیته بگذارد[۱]. بر اثر این اعلام، مردم الواح و استخوان‌ها و چوب‌هایی را که قرآن برآن نوشته شده‌بود، آوردند. شاید کمیتهٔ جمع‌آوری قرآن، این انتظار را داشت کسانی که در آخرین عرضهٔ قرآن بر پیامبرﷺ حاضر بودند، آیات قرآن را در اختیارشان قرار دهند. ابن سیرین می‌گوید: «اگر آیه‌ای مورد اختلاف قرار می‌گرفت، ثبت آن‌را به تأخیر می‌انداختند برخی گفته‌اند که منظور از تأخیر در ثبت آن، این بوده‌است که نسخه‌های کسانی را که در آخرین عرضهٔ قرآن بر پیامبرﷺ حاضر بوده‌اند، به‌دست آورند»[۲].

انس‌بن‌مالک گفته‌است: «من از کسانی بودم که آیات را بر نویسندگان املا می‌کرد. چه بسا آیه‌ای مورد اختلاف واقع می‌شد، در این صورت نظر کسانی را که آیهٔ مورد اختلاف را از پیامبرﷺ شنیده بودند می‌خواستند. اگر این‌گونه افراد در مدینه نبودند، ماقبل و مابعد آیه را برای آنان می‌نوشتند و از آنان می‌خواستند تا قسمت مورد اختلاف را آن‌گونه که شنیده‌اند بنویسند یا خود حاضر شوند»[۳].

اُبیّ‌بن‌کعب نیز قرآن را بر آنان املا می‌کرد و آنان به ثبت آن می‌پرداختند. یا این‌که آیهٔ مورد اختلاف را برای وی می‌فرستادند و او پس از تصحیح، آن‌را باز می‌گرداند.

در حدیث ابوالعالیه آمده‌است که آنان قرآن را از مصحف اُبیّ‌بن‌کعب جمع‌آوری می‌کردند. اُبیّ‌بن‌کعب شخصاً آیات را املا می‌کرد و گروهی می‌نوشتند[۴].

عبدالله‌بن‌هانی بربری (غلام عثمان) نقل می‌کند: «من نزد عثمان بودم و می‌دیدم که نسخه‌های مختلف مصحف‌ها را با یک‌دیگر مقابله می‌کردند. عثمان استخوانِ کتفِ گوسفندی را به من داد که در آن این کلمات نوشته شده‌بود: «لَمْ یتسنّ» و «لا تبدیل للخلق الله» و «فأمهل الکافرین»؛ من آن‌را نزد اُبَیّ‌بن‌کعب بردم و او آن‌ها را به این‌گونه تصحیح کرد: «لَمْ یَتَسَنَّه»[۵] و «لاتَبْدیلَ لِخَلْقِ‌اللهِ»[۶] و «فَمَهِّلِ الْکافِرینَ»[۷].

در مرحلهٔ مقابلهٔ مصحف‌ها با یک‌دیگر سهل‌انگاری‌های آشکاری رخ داد

---

۱. مصاحف سجستانی؛ ص۲۴.
۲. همان؛ ص۲۵.
۳. همان؛ ص۲۱.
۴. همان؛ ص۳۰.
۵. بقره: ۲: ۲۵۹.
۶. روم ۳۰: ۳۰.
۷. طارق ۸۶: ۱۷. ر.ک: الاتقان؛ ج۱، ص۱۸۳.

به‌گونه‌ای که در مصحف‌های عثمانی، اشتباهات و تناقض‌های املایی فاحشی وجود داشت. تا آن‌جا که مصحف‌های فرستاده‌شده به اطراف با یک‌دیگر کاملاً تطبیق نمی‌کرد. مسؤولیت این امر بر اعضای کمیته و به‌خصوص عثمان است که بر این اشتباهات واقف شد، ولی چاره‌ای نیندیشید و مسامحه کرد.

ابن ابی‌داود نقل می‌کند که برخی از مردم شام می‌گفتند: «مصحف ما و مصحف بصره صحیح‌تر از مصحف کوفه است» زیرا هنگامی که عثمان دستور داد مصحف‌ها را بنویسند، مصحفی را که برای کوفه تهیه کرده بودند بر مبنای قرائت عبدالله بن مسعود بود و پیش از آن‌که این مصحف با سایر نسخه‌ها مقابله و تصحیح شود، برای آنان فرستاده شد. اما مصحفی که برای شام و نیز مصحفی که برای بصره تهیه شده‌بود، پس از مقابله و تصحیح آن‌ها فرستاده گردید[1].

این امر برآن دلالت دارد که مصحف‌ها را پیش از مقابلهٔ دقیق آن‌ها با یک‌دیگر به سرتاسر بلاد پهناور اسلامی فرستاده‌اند. چنان‌که وجود اختلاف میان مصحف‌های شهرهای مختلف ـ به نقل ابن ابی داود[2] ـ دلیل بر سهل‌انگاری در امر مقابلهٔ نسخه‌ها و حصول اطمینان به صحت آن‌ها است.

ابن ابی داود موضوع دیگری را نیز نقل می‌کند که حاکی از سهل‌انگاری عجیب‌تری در این امر مهم است. او می‌گوید: «هنگامی که نسخه‌های مصحف‌ها آماده شد، یکی از آن‌ها را نزد عثمان بردند. او آن‌را مشاهده کرد و گفت: چه خوب و زیبا تهیه کرده‌اید. ولی اشتباهاتی در آن دید و گفت اگر املاکننده از قبیلهٔ «هذیل» و نویسنده از قبیلهٔ «ثقیف» بود، این اشتباهات رخ نمی‌داد و افزود: ولی عرب طبق زبان مادری، آن‌را درست می‌خواند»[3].

آیا باید گفت: این چه بی‌تفاوتی بی‌موردی است، کتاب خدا شایستهٔ عنایت و اهتمام بیش‌تری نبود تا این‌که از اشتباه املایی و خطای نوشتاری خالی باشد؟ علاوه بر این، این آرزوی عثمان چه معنایی دارد؟ آیا او نمی‌توانست از اول املا کنندگانی از هذیل و نویسندگانی از ثقیف انتخاب کند، در حالی که صلاحیّت و

---

۱. مصاحف سجستانی؛ ص۳۵.
۲. همان؛ ص۴۹ ـ ۳۹.
۳. همان؛ ص۳۳ ـ ۳۲.

شایستگی آنان را برای انجام این‌کار مـهمّ مـی‌دانست؟ ولی او بـه‌جای ایـن افـراد شایسته، کسانی را از اطرافیان خود انتخاب کرد و سرانجام ایـن انـتخاب نـابه‌جا، سبب پیدایش اختلاف در قرائت قرآن در زمان‌های بعد گردید.

تعداد مصحف‌های عثمانی

مؤرّخان در شمارهٔ مصحف‌های تهیه شده هَم‌آهنگ که به اطراف بلاد اسلامی فرستاده شده‌است، اختلاف دارند. ابن‌ابی‌داود تعداد آن‌ها را شش نسخه می‌داند که هر یک به یکی از شش مرکز مهم اسلامی آن روز ارسال شد. ایـن شش مـرکز عبارتند از مکّه، کوفه، بصره، شام، بحرین و یمن. وی اضافه می‌کند که علاوه بر این شش نسخه، یک نسخه نیز در مدینه نگه داشته شد که آن‌را به‌نام «اُمّ» و یا «اِمام» می‌نامیدند[1]. یعقوبی دو نسخهٔ دیگر را بر این تعداد اضافه کرده که به مصر و الجزیره فرستاده شده‌است[2]. مصحفی که به هر منطقه‌ای فرستاده شده‌بود، در مرکز منطقه حفظ می‌شد و از روی آن، نسخه‌های دیگری استنساخ مـی‌شد تـا در دست‌رس مردم قرارگیرد. و تنها قرائت این مصحف‌ها رسمیت داشت و هر نسخه و یا قرائت که با این مصحف‌های هم‌آهنگ، مخالف بود، غیر رسمی و ممنوع شناخته می‌شد و استفادهٔ از آن‌ها موجب مجازات بود.

مصحف مدینه مرجع عمومی بود و اگر میان مصحف‌های فرستاده‌شده در بلاد دیگر، اختلافی پیدا می‌شد، برای رفع اختلاف و تصحیح آن‌هـا مـصحف مـدینه ملاک قرار می‌گرفت و مطابق با آن، مصحف‌های دیگر تصحیح می‌شد.

گفته شده‌است عثمان هم‌راه هر مصحف، یک قاری قرآن نیز به منطقهٔ مورد نظر اعزام می‌کرد، تا قرائت قرآن را مطابق با آن مصحف بـه مـردم بـیاموزد؛ ازجـمله عبدالله‌بن‌سائب هم‌راه با قرآن مکّـه و مـغیرة‌بن‌شهاب هـم‌راه بـا مـصحف شـام و ابوعبدالرحمان سُلَمی با مصحف کوفه و عامربن‌عبدالقیس با مـصحف بـصره بـه مناطق مذکور اعزام شدند. افراد دیگری به همین ترتیب به مناطق دیگر فـرستاده

---

۱. همان؛ ص ۳۴.
۲. تاریخ یعقوبی؛ ج ۲، ص ۱۶۰.

شدند. زیدبن‌ثابت نیز از جانب خلیفه به‌عنوان قاری مدینه تعیین گردید[1].

مقامات حکومت و عمّال خلیفه، عنایت و توجّه خاصی به این مصحف‌ها و حفاظت از آن‌ها داشتند، و همین علاقه و توجه زیاد مردم نسبت به حفظ آن‌ها، موجب بقا و دوام آن‌ها گردید. پس از گذشت زمانی طولانی، تغییرات و دگرگونی‌هایی در این مصحف‌ها به‌وجود آمد که نقطه‌گذاری و علامت‌گذاری و تقسیم آن به حزب‌ها از آن جمله‌اند. آخرالامر، خط این مصحف‌ها که خط کوفی ابتدایی بود، به خط کوفی متعارف تبدیل شد. در زمان‌های بعد، نوشتن قرآن با خط نسخ زیبای عربی و دیگر خطوط متداول گردید. این تغییرات به‌تدریج مصحف‌های اولیه را که در زمان عثمان نوشته شده‌بود، به‌دست فراموشی سپرد و رفته رفته اثری از آن‌ها باقی نماند.

یاقوت حموی (متوفای ۶۲۶) نقل می‌کند که مصحف عثمان‌بن‌عفان در مسجد دمشق است که می‌گویند به خط خود اوست[2]. این مصحف را فضل الله العمری (متوفای ۷۴۹) دیده و می‌گوید: «مصحف عثمانی به خط عثمان‌بن‌عفان در سمت چپ مسجد دمشق باقی است»[3]. البته در جایی ذکر نشده‌است که عثمان به خط خود مصحفی نوشته باشد و شاید مصحف یادشده، همان مصحف شام بوده که تا آن زمان باقی بوده‌است.

ابن کثیر (متوفای ۷۷۴) نیز از این مصحف یاد کرده، ولی نوشتن آن‌را به عثمان نسبت نداده است. او گفته‌است: «مشهورترین مصحف عثمانی در روزگار ما مصحفی است در شام که در نزدیکی رکن شرقی مقصورهٔ مسجد دمشق محفوظ است. این مصحف درگذشته در شهر «طبریه» بوده و در حدود سال ۵۱۸ هجری از آن‌جا به دمشق منتقل شده‌است. من آن‌را دیده‌ام، کتابٌ عزیزٌ است قطور با خطی زیبا و روشن و پخته و با مرکبی خوب. در ورق‌هایی نوشته شده‌بود که به گمان من از پوست شتر بود»[4].

---

۱. مناهل العرفان؛ ج ۱، ص۳۹۷ ـ ۳۹۶.
۲. یاقوت حموی؛ معجم البلدان، ج۲، ص۴۶۹.
۳. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار؛ ج ۱، ص۱۹۵.
۴. فضائل القرآن؛ ص۴۹.

جهانگرد معروف، ابن بطوطه (متوفای ۷۷۹) می‌گوید: «در رکن شرقی مسجد و در مقابل محراب خزانه‌ای است بزرگ که در آن مصحفی را که عثمان‌بن‌عفان به شام فرستاده است، قرار داده‌اند. این خزانه را در هر جمعه، پس از نماز باز می‌کنند و مردم برای بوسیدن آن هجوم می‌آورند. در همین جا، مردم دربارهٔ حل اختلافات و دعاوی خود با یک‌دیگر، قسم یاد می‌کنند»[1]. گفته شده‌است که این مصحف هم‌چنان در مسجد دمشق باقی بود تا این‌که به سال ۱۳۱۰ هجری دست‌خوش حریق گردید[2].

دکتر صبحی صالح می‌گوید: «دوست من، استاد دکتر یوسف العش، به من گفت که قاضی عبدالحسن الأسطوانی به او گفته که مصحف شام را قبل از سوختن دیده و آن در مقصورهٔ مسجد دمشق در محفظه‌ای چوبی نگهداری می‌شد»[3].

استاد زرقانی می‌گوید: «هم‌اکنون دلیل قاطعی بر وجود مصحف‌های عثمانی در دست نداریم تا چه رسد به آنکه محل وجود آن‌را تعیین کنیم».

دربارهٔ برخی از مصحف‌های تاریخی که درکتاب‌خانه‌های مصر موجود است، گفته‌می‌شود که از مصاحف عثمانی است. ولی در صحت این انتساب تردید بسیار است، زیرا در این مصاحف علایم و نقوشی مانند نشانه‌ها و علایم فصل و جدایی بین سوره‌ها و علایمی برای تعیین اعشار قرآن وجود دارد. در حالی که می‌دانیم مصحف‌های عثمانی از این قبیل علایم و نشانه‌ها عاری بوده‌است.

در خزانهٔ حرم امام‌حسین﷣ مصحفی است منسوب به عثمان که با خط کوفی کهن نوشته شده‌است. با توجه به خالی بودن حروف آن از علایم و حجم بسیار بزرگ آن، با مصحف مدینه و یا مصحف شام هم‌آهنگ و همانند است. به‌خصوص که کلمهٔ «یَرْتَدَّ»[4] از سورهٔ مائده را به‌صورت «یَرْتَدِدْ» ضبط کرده‌است. به احتمال قوی این قرآن، از یکی از قرآن‌های عثمانی استنساخ شده و رونوشتی از یکی از آن‌هاست[5].

---

۱. رحلهٔ ابن بطوطه؛ ج ۱، ص ۵۴.
۲. احمد بن علی مقریزی؛ الخطط؛ ج ۵، ص ۲۷۹.
۳. صبحی صالح؛ مباحث في علوم القرآن؛ پاورقی، ص ۸۹.
۴. مائده:۵: ۵۴.
۵. مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۳۹۸ ـ ۳۹۷.

هم‌چنین مصحفی که برخی از اوراق آن در خزانهٔ علوی در نجف اشرف موجود است، به امیرمؤمنان‌علیه‌السلام نسبت داده شده و گفته‌اند که به خط آن حضرت است. این قرآن به خط کوفی کهن نوشته شده و در آخر آن آمده که آن‌را علیّ‌بن‌ابوطالب به سال چهلم هجری نوشته است.

استاد ابوعبدالله زنجانی می‌گوید: «من ماه ذوحجّه سال ۱۳۵۳ در کتاب‌خانهٔ علوی در نجف مصحفی را به خط کوفی دیدم که در پایان آن نوشته شده‌بود: «کتبه عليّ‌بن‌أبي طالب في سنة أربعين من الهجرة» و به علت تشابه بین «أبي» و «أبو» در رسم‌الخط کوفی، گمان می‌رود که «کتبه عليّ‌بن‌ابوطالب» می‌باشد[1].

در موزهٔ مسجد امام‌حسین در قاهره نیز مصحفی است که گفته‌می‌شود علیّ‌بن‌ابی طالب‌علیه‌السلام آن‌را به خط خود نوشته است. این قرآن به خط کوفیِ کهن است. استاد زرقانی دربارهٔ این مصحف گفته: «ممکن است نویسندهٔ آن علی‌علیه‌السلام بوده و یا به امر او در کوفه کتابت شده‌است».

ابن بطوطه می‌گوید: «در مسجد امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام در بصره مصحفی که عثمان در هنگام کشته شدن آن‌را قرائت می‌کرد، موجود است و آثار خون او بر ورقی که در آن آیهٔ «فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللهُ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»[2] نوشته شده باقی است»[3] که البته بعید است.

سمهودی از محرز بن‌ثابت نقل کرده‌است که او گفت: «به من خبر رسید که مصحف عثمان به‌دست خالدبن‌عمرو بن‌عثمان رسید. وقتی که مهدی (عباسی) به حکومت رسید، آن مصحف را به مدینه فرستاد و آن همان قرآنی است که امروز در مدینه خوانده‌می‌شود. با رسیدن آن مصحف به مدینه مصحف حجاج که در درون صندوقی در پایین منبر قرار داشت، کنار گذاشته شد.

ابن زباله گفته‌است: مالک‌بن‌انس به من گفت: حجاج به شهرهای مهم مصحف‌هایی را فرستاده بود. به مدینه هم مصحفی بزرگ فرستاد. این مصحف در صندوقی که در طرف راست ستونی که نشانهٔ مقام پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله است، قرار داشت و

---

۱. تاریخ القرآن، ص۴۶.
۲. بقره۲: ۱۳۷.
۳. رحلهٔ ابن بطوطه، ج۱، ص۱۱۶.

روزهای پنجشنبه و جمعه صندوق باز می‌شد. پس از آنکه مهدی عباسی مصحف با ارزشی به مدینه فرستاده و در صندوق گذاشته شد، مصحف حجاج برداشته شد».

سمهودی می‌گوید: «در مورد این مصحفی که امروز در قبه‌ای در وسط مسجد است و منسوب به عثمان می‌باشد، کسی چیزی نگفته است».

ابن نجّار اوّلین کسی است که شرح حال مصحف‌های مساجد را نوشته است؛ او می‌گوید: مصحف‌های اوّلیه به مرور زمان کهنه شده‌است و اوراق آن‌ها متفرق گردیده و چیزی از آن‌ها باقی نمانده‌است»[1].

مشخصات کلی مصحف‌های عثمانی

مصحف‌های عثمانی از نظر ترتیب سوره‌ها، نزدیک به مصحف‌هایی است که صحابه نوشته بودند و بر همان شیوه، سوره‌های بزرگ مقدم بر سوره‌های کوچک ترتیب یافت. حروف مصحف‌های عثمانی خالی از نقطه و علایمی بوده‌است که اِعراب کلمات را نشان می‌دهد. این مصحف‌ها به احزاب و اعشار و اخماس، تقسیم‌بندی نشده بود و مملوّ از غلط‌های املایی و تناقض‌هایی در رسم‌الخط بوده‌است. که علت آن، ابتدایی بودن خطی است که صحابه در آن زمان می‌شناخته‌اند. مشخصات کلی مصحف‌ها به شرح ذیل است:

۱. ترتیب: قبلاً گفته شد که ترتیب مصحف عثمانی، همان ترتیبی است که در مصحف کنونی وجود دارد و با ترتیبی که در مصحف‌های صحابه در آن وقت به‌کار برده شده‌بود و به‌خصوص با مصحف اُبیّ‌بن‌کعب، تطبیق می‌کرد. تنها در مواردی اندک با آن‌ها مطابقت نداشت؛ از جمله این‌که در مصحف‌های صحابه، سورهٔ یونس در زمرهٔ هفت سورهٔ بزرگ به‌شمار می‌آمد و هفتمین[2] یا هشتمین[3] این سوره‌ها بود. اما عثمان، سورهٔ انفال و سورهٔ برائت را به‌عنوان یک سوره، در مرتبهٔ هفتم از

---

۱. سمهودی؛ وفاء الوفاء بأخبار دارالمصطفی؛ ج۲، ص۶۶۸ ـ ۶۶۷.

۲. در مصحف ابن‌مسعود.

۳. در مصحف اُبیّ بن کعب.

سوره‌های بلند (طوال) قرار داد و سورهٔ یونس را در شمار سوره‌های مئین درآورد و محل آن‌را تغییر داد. ابن عباس به این عمل عثمان اعتراض کرد و گفت: «به چه علت سورهٔ انفال را که از سوره‌های مثانی است[1] و سورهٔ برائت را که از سوره‌های مئین است، یک سوره به‌حساب آورده و «بسم‌الله‌الرحمان‌الرحیم» را از اول سورهٔ برائت حذف کرده‌اید و در شمار سوره‌های بزرگ قرار داده‌اید؟» عثمان در پاسخ گفت: «سوره‌هایی بر پیامبر ﷺ نازل می‌شد و پس از نزول آن‌ها، آیاتی نازل می‌گردید. پیامبر کاتبان وحی را احضار می‌کرد و به آنان می‌فرمود: این آیه‌ها را در فلان محل از فلان سوره بنویسید. سورهٔ انفال از سوره‌هایی است که در اوایل هجرت در مدینه نازل شد و سورهٔ برائت از نظر نزول، از آخرین سوره‌هاست. ولی مضمون این دو سوره با یک‌دیگر شبیه است و من گمان می‌کردم این دو سوره، یکی است. پیامبر ﷺ نیز درگذشت و بیان نکرد که برائت دنبالهٔ سورهٔ انفال است. از این جهت من آن دو را به هم پیوستم و «بسم‌الله‌الرّحمان‌الرّحیم» را بین آن دو ننوشتم و آن‌را در شمار هفت سورهٔ بزرگ قرار دادم»[2].

این امر بر اجتهاد صحابه در ترتیب مصحف دلالت دارد. عثمان می‌دانست که گاهی آیه‌هایی از یک سوره، بعداً نازل می‌شد و پیامبر ﷺ امر می‌کرد که آن‌ها را در محل خودش ثبت کنند. عثمان گمان کرد که به مناسبت وجود تشابه بین سیاق کلی سورهٔ برائت و سورهٔ انفال، سورهٔ برائت دنبالهٔ سورهٔ انفال است[3]. این تشابه در سیاق، از این جهت است که مضمون هر دو سوره تشدید در نکوهش دشمنان اسلام، کافران و منافقان، و تشویق مؤمنان بر پایداری و مبارزه در جهت تثبیت کلمه الله در زمین است. در هر صورت با توجه به این‌که مطلبی از این جهت در مورد این دو سوره نقل نشده‌است، عثمان آن دو را به هم پیوست و آن‌را یک سوره به‌شمار

۱. سورهٔ انفال در مصحف ابن‌مسعود، از سوره‌های مثانی و در مصحف اُبیّ‌بن‌کعب در زمرهٔ سوره‌های مئین است.

۲. المستدرک؛ ج۲، ص۲۲۱ و ۳۳۰.

۳. روایتی که عیاشی در جلد دوم، صفحه ۷۳ تفسیر خود نقل کرده، حاکی است که انفال و برائت یک سوره است. در این مورد میان علما اختلاف است (ر.ک: تفسیر طبرسی؛ ج۵، ص۲) ولی عیاشی ترجیح می‌دهد که یک سوره به‌حساب آید؛ زیرا پایان هر سوره با «بسم‌الله...» که آغاز سورهٔ دیگری است، معلوم می‌شد(تفسیر عیاشی؛ ج۱، ص۱۹).

آورد و هفتمین سوره از سوره‌های بزرگ قرار داد. شاید عثمان توجه نکرده است که سورهٔ برائت، به‌عنوان هشدار و وعدهٔ عذاب به کافران نازل شد. ازاین‌رو با نام خداوند که رحمت محض است نازل نگردیده است، زیرا متناسب نیست که هشدار و وعدهٔ عذاب با رحمت آغاز گردد. از این جهت است که امیرمؤمنان﵇ فرموده: «بسم‌الله... برای امان است، در حالی که سورهٔ برائت تکیه بر شمشیر دارد»[1].

با این کیفیت، مصحف عثمانی با دیگر مصحف‌ها اختلافاتی دارد، ولی این اختلافات جزئی است؛ و فقط از نظر تقدم و تأخر برخی سوره‌هاست.

۲. نقطه و علامت: مصحف‌های عثمانی به مقتضای شیوه نگارش که در آن دوره میان مردم عرب رایج بود از هر نشانه و علامتی که حروف نقطه‌دار و بی‌نقطه را مشخص کند، خالی بود. و لذا بین ب و ت و یا و ثا تفاوتی نبود. و نیز ج و ح و خ از یک‌دیگر تشخیص داده نمی‌شدند. هم‌چنین حرکت و اِعراب کلمات، به‌وسیلهٔ فتحه، کسره، ضمه و تنوین نشان داده نمی‌شد. خواننده خود باید به هنگام قرائت با توجه به قرائن، آن‌ها را از یک‌دیگر تمیز می‌داد، و وزن کلمه و چگونگی اِعراب آن‌را شخصاً می‌شناخت.

ازاین‌رو در صدر اوّل، قرائت قرآن فقط به سماع و نقل موکول بود و جز از طریق شنیدن، قرائت قرآن تقریباً ممتنع بود. مثلاً بین کلمه‌های «تبلو»، «نبلو»، «نتلو»، «تتلو» و «یتلو» هیچ فرقی وجود نداشت. هم‌چنین کلمهٔ «یعلمه» از «تعلمه»، «نعلمه» و «بعلمه» تشخیص داده نمی‌شد. ازاین‌رو چه بسا آیهٔ «لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً»[2] به‌صورت «لمن خلقك» خوانده می‌شد.

ذیلاً نمونه‌هایی از قرائت‌های مختلف که بر اثر خالی بودن مصحف‌ها از نقطه رخ داده‌است، آورده می‌شود:

سورهٔ بقره، آیه ۲۵۹: «نُنْشِزُهَا»، «ننشرها»، «تنشرها»[3].

سورهٔ آل‌عمران، آیه ۴۸: «يُعَلِّمُهُ»، «نعلمه»[4].

---

۱. المستدرک؛ ج ۲، ص ۳۳۰. الاتقان؛ ج ۱، ص ۶۵. مجمع البیان ج ۵ ص ۲.

۲. یونس ۱۰: ۹۲.

۳. ر. ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۲، ص ۳۶۸.

۴. همان؛ ص ۴۴۴.

سورهٔ یونس، آیه ۳۰: «تَبْلُو»، «تتلو»[1].
سورهٔ یونس، آیه ۹۲: «نُنجّيكَ»، «ننحّيك»[2].
سورهٔ عنکبوت، آیه ۵۸: «لَنُبَوِّئَنَّهُمْ»، «لنثوينّهم»، «لنبوينّهم»[3].
سورهٔ سبأ، آیه ۱۷: «نُجازي»، «يجازي»[4].
سورهٔ حجرات، آیه ۶: «فَتَبَيَّنُوا»، «فتثبتوا»[5].

در هر صورت خالی بودن مصحف‌ها از علایم و نشانه‌ها علّت عمدهٔ پیدایش اختلاف قرائت در زمان‌های بعد بود، زیرا مردم به شنیدن و حفظ کردن قرآن اتکا داشتند و در طول زمان اشتباهاتی در نقل و یا شنیدن آیه‌ای رخ می‌داد، زیرا این یک واقعیت است که انسان هر اندازه که در حفظ کردن مطلبی دقت کند، بالاخره در معرضِ فراموشی و اشتباه قرار دارد. مگر آن‌که مطلب مورد نظر را به‌وسیلهٔ کتابت ضبط کند، ازاین‌رو گفته شده‌است: «مٰا حُفِظَ فَرَّ و ما كُتِبَ قَرَّ». به‌علاوه نفوذ و رخنهٔ اقوام غیر عرب در جزیرة العرب و گسترش تعداد و جمعیت آنان با گسترش قلمرو اسلام، خود موجب وجود اختلاف در قرائت می‌شد. بنابراین ایجاب می‌کرد که اعضای کمیتهٔ یکی کردن مصاحف، در وقت خود، نسبت به آیندهٔ امّت اسلامی توجه کنند و راه حلّی برای جلوگیری از ایجاد اختلاف و خلل در قرائت قرآن بیابند. ولی روحیهٔ اهمال و سهل‌انگاری که در آن وقت بر مسؤولان غالب بود، مانع از انجام چنین کاری شد.

ابن جزری تصور کرده‌است که مسؤولان آن روز، به عمد و از روی حکمتی، از به کار بردن علایم و نشانه‌ها خودداری کرده‌اند می‌گوید: «از این جهت بوده‌است تا نوشتار قرآن هرگونه قرائتی را که از پیامبرﷺ رسیده‌است پذیرا باشد، زیرا در آن روزگار، بر حفظ و سماع اِتّکا می‌شد نه بر خطّ و نوشتار»[6].

زرقانی نیز با این توجیه غیر مقبول موافقت کرده گوید: «در آن دوره کلمات قرآن را بدون نقطه و علامت کتابت کردند تا قرائت‌های گوناگون را پذیرا باشد»[7]. با آن‌که

---

۱. همان؛ ج۵، ص۱۰۵.
۲. همان؛ ص ۱۳۰.
۳. همان؛ ج۸، ص۲۹۰.
۴. همان؛ ص۳۸۴.
۵. همان؛ ج۳، ص۹۴ و ج۹، ص ۱۳۱.
۶. النشر في القراءات العشر؛ ج۱، ص۷.
۷. مناهل العرفان؛ ج۱، ص ۲۵۱.

روشن است که در آن زمان خط عربی بدون نقطه و علامت بوده و عرب در آغاز آموختن و کتابت بوده و نقطه‌گذاری و علامت‌گذاری را نمی‌دانسته است، لذا تصوّر ابن‌جزری و زرقانی خالی از وجه و سخنی بی‌مورد است.

۳. ناهنجاری نوشتاری: وضع خط برای رساندن معنایی است که به‌وسیلهٔ الفاظ در موقع تکلّم اراده می‌شود. در واقع کتابت و نوشتن، نمایانگر لفظی است که بیان کننده معنا و مفهوم مورد نظر است. بنابراین لازم است کتابت به‌طور کامل با لفظی که بدان تکلم می‌شود، مطابقت داشته‌باشد؛ و عین آن‌چه گفته‌می‌شود نوشته شود، تا بدین‌ترتیب خط بدون هیچ کاستی و زیادت، مقیاس برای لفظ باشد.

از طرف دیگر، روش‌های انشا و شیوهٔ نوشتن و کتابت، با این قاعده کاملاً منطبق نیست. ولی مادام که این مواردِ اختلاف بین عموم مصطلح است و همگان بر وفق آن عمل می‌کنند، اشکالی به‌وجود نمی‌آورد و خللی در بیان مقصود ایجاد نمی‌کند، زیرا «قرآن» به قرائت آن بستگی دارد نه به کتابت.

اما رسم‌الخط مصحف عثمانی، در مقایسه با رسم الخط عمومی و متداول، دارای ناهنجاری‌های املایی فراوان و تناقض‌های بسیار در نحوهٔ نوشتن کلمات می‌باشد. به‌گونه‌ای که اگر قرآن از طریق سماع و تواتر در قرائت ضبط نمی‌شد و مسلمانان این روش را از پیشینیان خود به ارث نمی‌گرفتند و با دقت و توجه تمام به حفظ آن نمی‌کوشیدند، امروزه قرائت صحیح بسیاری از کلمات محال می‌نمود. علت این امر، عدم آشنایی عرب به فنون خط و روش‌های کتابت، در آن زمان بوده‌است. بلکه جز تعداد کمی از آنان نوشتن و کتابت را نمی‌دانستند و خطی را هم که این عدهٔ اندک بدان می‌نوشته‌اند، خطی ابتدایی و در حد بسیار پایین و اولیه بوده‌است. آثار باقی‌مانده از صدر اوّل، این موضوع را نشان می‌دهد[1]. علاوه بر این کسانی را که عثمان برای کتابت مصحف انتخاب کرده بود، افرادی بودند که به غایت نسبت به شیوهٔ کتابت بی اطلاع بودند و هرچند که در آن وقت، خط در مرحلهٔ ابتدایی بود؛ ولی آنان بسیار بد خط بودند. همان‌گونه که ابن ابی‌داوود نقل

---

۱. ر. ک: مقدمهٔ ابن خلدون؛ ص۴۱۹ و ۴۳۸.

می‌کند:

پس از تکمیل نسخه‌های مصاحف، مُصحفی را نزد عثمان بردند؛ وی پس از دیدن آن گفت: «چه نیکو و زیبا تهیه کرده‌اید. ولی در آن ناهنجاری‌هایی رخ داده که عرب خود می‌توانند آن‌را به نحو صحیح تلفظ کنند». سپس گفت: «اگر املاکننده از قبیلهٔ هذیل و نویسنده از قبیلهٔ ثقیف بود، چنین اشتباهاتی در آن پیدا نمی‌شد»[1].

از این گفتار بر می‌آید که عثمان می‌دانسته است که قبیلهٔ هذیل در آن وقت به روش‌های انشا آشنایی کامل داشته و قبیلهٔ ثقیف به حُسن کتابت و خوبی خط معروف بوده‌اند. در حالی‌که مصحف اِرائه شده به او فاقد چنین مزایایی بوده‌است. ازاین‌رو بر عثمان این ایراد وارد است که چرا افرادی از دو قبیلهٔ هذیل و ثقیف را برای این امر مهم انتخاب نکرد تا بدین‌گونه بی‌دقّتی و بی‌توجّهی صورت نگیرد؟!

ثعلبی در تفسیر خود، ذیل آیهٔ «اِنَّ هٰذان لَساحِرانِ»[2] می‌گوید: «عثمان گفت: در این مصحف ناهنجاری‌هایی دیده می‌شود که هر عربی به زبان خود آن‌را صحیح ادا می‌کند. به عثمان گفتند: آیا آن‌را تغییر نمی‌دهی؟ و به عبارت دیگر آیا تصحیح نمی‌کنی؟ او (از روی بی حالی یا سهل انگاری) گفت: لزومی ندارد، نه حلالی را حرام می‌کند و نه حرامی را حلال»[3].

ابن روزبهان در این مورد کوششی ناروا دارد، می‌گوید: «عدم تصحیح لفظ قرآن به‌وسیلهٔ عثمان از این جهت بود که متابعت از شکل خط بر وی لازم بوده‌است. این لفظ به همان شکل در مصحف‌ها نوشته شده‌بود و تغییر آن‌جایز نبوده است و چون لغت برخی از عرب‌ها بوده، آن‌را تغییر نداد»[4].

مفهوم این گفتار که در مصاحف این چنین نوشته بوده‌است، روشن نیست منظور او کدام مصاحف است و چگونه می‌توان میان این گفته و آخرین قسمت آن مبنی بر این‌که «لغت بعضی عرب است» سازش داد؟

---

۱. المصاحف ـ سجستانی ص۳۳ ـ ۳۲.
۲. طه ۲۰: ۶۳. طبق قرائت تشدید «اِنّ».
۳. محمد حسن مظفر؛ دلایل الصدق: ج۳، ص۱۹۶.
۴. همان: ص۱۹۷.

در هر حال، سهل انگاری مسؤولان آن زمان از نظر وجود اشتباهات و تناقضات در مصحف، برای همیشه مشکلاتی برای امت اسلامی ایجاد کرد. البته عدم تصحیح این اشتباهات در ادوار بعداز عثمان، از آن جهت بوده که در زمان‌های متأخّر، ممکن بود دشمنان به‌عنوان تصحیح قرآن و اصلاح ناهنجاری‌های آن، قرآن را دست‌خوش تحریف سازند و کتاب خدا بازیچهٔ دست مغرضان و هواپرستان قرار گیرد. علی‌ؑ در این‌باره فرموده است: «إنَّ الْقُرْآنَ لا يُهاج اليوم ولا يحوّل» و همین فرمان به‌عنوان یک اصل و پایهٔ قانونی برای همیشه مورد پذیرش مسلمانان قرار گرفت. لذا کسی را یارای آن نبود که قرآن را مورد دست‌برد قرار دهد.

باید توجه کرد که بودن ناهنجاری‌های املایی در مصحف خللی در اساس و کرامت قرآن ایجاد نمی‌کند، زیرا:

اولاً؛ واقع قرآن آن است که خوانده‌می‌شود، نه آن‌چه نوشته می‌شود. کتابت به هر اسلوبی باشد، مادام که قرائت صحیح و منطبق بر نحوهٔ متداول در زمان پیامبرﷺ و صحابهٔ او باشد، موجب هیچ ضرر و زیانی نخواهد شد. به‌طوری که بیان شد، تردیدی نیست که مسلمانان از صدر اول تا امروز، نص قرآن را به‌گونهٔ صحیح، حفظ کرده‌اند.

ثانیاً؛ تخطئهٔ کتابت قرآن ایرادی است به نویسندگان اولیه از نظر جهل و یا سهل‌انگاری آنان و ایرادی به خود کتاب نیست که «لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»[1].

ثالثاً؛ اشتباهات املایی که در مصحف هم‌چنان باقی بوده و تغییر داده‌نشده، خود حجّتی است بر سلامت قرآن از هرگونه دست‌برد و تحریف، زیرا تصحیح اشتباهات املایی که سزاوار بود انجام شود ولی برای حفظ کرامت، سلف دربارهٔ آن اقدامی نکرده، دلیل روشنی است که در سرتاسر قرآن هیچ‌گونه تغییری صورت نگرفته‌است و موجب شده کسی جرأت نکند به آن دست‌بردی بزند.

اکنون نمونه‌هایی از مهم‌ترین اشتباهات رسم الخط موجود در قرآن را در ذیل می‌آوریم:

---

۱. فصّلت ۴۱: ۴۲.

سوره/آیه	آیه	املاء صحیح
بقره ۱۶۴	۱. «وَاخْتِلٰفِ الَّیْلِ و النَّهارِ»	«وَاخْتِلافِ اللَّیْلِ والنَّهارِ»
مائده ۱۰۹	۲. «عَلّٰمُ الْغُیُوبِ»	«عَلاّمُ»
انعام ۵	۳. «یَأْتیهِمْ اَنْبٰؤُا»	«اَنْباءُ»
انعام ۲۶	۴. «وَیَنْئَوْنَ عَنْهُ»	«یَنْاَونَ عَنْهُ»
انعام ۵۲	۵. «بِالْغداوةِ»	«بِـــالْغَداةِ» است و «و» بـــدون هـــیچ عـــلت شناخته‌شده‌ای زاید است.
انعام ۹۴	۶. «فیکم شُرَکٰؤُا»	«شُرَکاءُ»
هود ۸۷	۷. «مانَشٰؤُا»	«مانشاء»
یوسف ۸۷	۸. «اِنَّهُ لاٰ یایْئَسُ»	«لا یَیْأَسُ»
ابراهیم ۹	۹. «اَلَمْ یَأْتِکُمْ نَبَؤُا»	«نَبَأُ»
ابراهیم ۲۱	۱۰. «فَقالَ الضُّعَفٰؤُا»	«اَلضُّعَفاءُ»
کهف ۲۳	۱۱. «وَ لاٰ تَقُولَنَّ لِشَاْیءٍ»	«لِشَیْءٍ»
کهف ۷۷	۱۲. «لَو شِئْتَ لَتَّخَذْتَ»	«لاَ تَّخَذْتَ»
طه ۹۴	۱۳. «قالَ یَبْنَؤُمَّ»	«یَاابْنَ اُمَّ»
نمل ۲۱	۱۴. «اَوْلا اذْبَحَنَّهُ»	«لَأَذْبَحَنَّهُ» است و الف بدون هیچ علت معقولی اضافه شده‌است.
نمل ۲۹	۱۵. «یا اَیُّهَا الْمَلَؤُا»	«اَلْمَلأُ»
روم ۱۳	۱۶. «شُفَعٰؤُا»	«شُفَعاءُ»
صافات ۱۰۶	۱۷. «لَهُوَ الْبَلٰؤُا الْمبینُ»	«اَلْبَلاءُ»
ص ۱۳	۱۸. «وَ اَصْحابُ لْئَیْکَةِ»	«الأَیْکَةِ»
زمر ۶۹	۱۹. «و جایءَ بِالنَّبِیّین»	«وجیءَ»
غافر ۵۰	۲۰. «وَ مادُعٰؤُا الکافِرینَ»	«وَ ما دُعاءُ»

هرگاه در نظر بگیریم که مصحف‌های آن روز بدون نقطه و فاقد هرگونه علامت و نشانه بوده‌است، به خوبی در می‌یابیم که قرائت قرآن از روی مصاحف در آن روزگار تا چه حد با مشکل روبرو بوده‌است. مثلاً خوانندهٔ مصحف ازکجا بداند که الف «لا اذْبَحَنَّهُ» زاید است و نباید خوانده‌شود و یا چگونه بفهمد که یکی از دو «یا» ی «بأیید» در آیهٔ «وَ السَّماءَ بَنَیْناها بِأَییدٍ»[1] زاید می‌باشد، و یا در کلمهٔ «نشؤا» بدون هیچ علامتی ازکجا خواننده می‌فهمد که واو زاید است و الف ممدوده است و تلفظ همزه بعد از الف است؟

---

۱. ذاریات ۵۱: ۴۷.

موضوع عجیب‌تر وجود تناقض در رسم‌الخط مصحف عثمانی است؛ به‌نحوی که کلمه‌ای را در جایی به شکلی نوشته‌اند و همان کلمه را در جای دیگر به شکلی دیگر و این خود نشان می‌دهد که نویسندگان اوّلیه تا چه حدّ از شناخت اصول کتابت به‌دور بوده‌اند تا آن‌جاکه حتی نتوانسته‌اند دست‌کم روش واحدی در ثبت و ضبط کلمات اتخاذ کنند. چنان‌که در آیهٔ ۲۴۷ سورهٔ بقره کلمهٔ «**بَسْطَةً**» با سین و در آیهٔ ۶۹ از سورهٔ اعراف با صاد «**بصطةً**» نوشته شده‌است. و نیز کلمهٔ «**يَبْسُطُ**» در آیهٔ ۲۶ سورهٔ رعد با سین و در آیهٔ ۲۴۵ بقره با صاد ضبط گردیده‌است. از این قبیل تناقضات در مصحف عثمانی زیاد وجود دارد.

اینک نمونه‌هایی از این تناقضات را در زیر می‌آوریم:

سوره/آیه	املاء قدیم	سوره/آیه	املاء معاصر
کهف ۷۷	۱. «لَو شِئْتَ لَتَّخَذْتَ»	اسراء ۷۳	«إذاً لاَ تَّخَذُوكَ»
شعراء ۱۷۶	۲. «اصحابُ لْئَيْكَةِ» ص ۱۳	حجر ۷۸ و ق ۱۴	«اصْحابُ الْأَيكَةِ»
ابراهیم ۲۱	۳. «فَقالَ الضُّعَفٰؤُا»	توبه ۹۱	«لَيْسَ عَلَى الضُّعَفاءِ»
یونس ۴۹	۴. «فَلاٰ يَسْتَئْخِرُوْنَ ساعةً»	اعراف ۳۴	«لاٰ يَسْتَأْخِرُوْنَ ساعَةً»
غافر ۵۰	۵. «وَ مادُعٰؤُا الْكافِرينَ»	رعد ۱۴	«وَ مادُعاءُ الكافِرينَ»
حج ۱۰	۶. «لَيْسَ بِظَلّٰمٍ لِلْعَبيدِ»	آل‌عمران ۱۸۲	«لَيْسَ بِظَلاّمٍ لِلْعَبيدِ»
فرقان ۹	۷. «ضَرَبوْا لَكَ الْأَمْثٰلَ»	اسراء ۴۸	«ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثالَ»
قمر ۶	۸. «یوم يدعُ الداعِ»	بقره ۲۲۱	«واللّه يدعوا إلى الجنة»
بقره ۲۸	۹. «فَأَحْيٰكُمْ ثُمَّ يُميتُكُمْ»	حج ۶۶	«أَحْياكُمْ ثُمَّ يُميتُكُمْ»
قریش ۲	۱۰. «إِي لٰفِهِمْ رِحْلَةَ»	قریش ۱	«لِإيلٰفِ قُرَيْشٍ»
طه ۹۴	۱۱. «قَالَ يَبْنَؤُمَّ»	اعراف ۱۵۰	«قَالَ ابْنَ أُمَّ»
هود ۸۷	۱۲. «في أَمْوالِنٰا ما نَشٰؤُا»	حج ۵	«فِي الأَرْحامِ ما نَشاءُ»
ابراهیم ۳۴	۱۳. «وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللّهِ»	نحل ۱۸	«وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللّهِ»
فاطر ۴۳	۱۴. «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللّهِ»	فتح ۲۳	«وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ الله»
فاطر ۴۰	۱۵. «عَلىٰ بَيِّنَتٍ مِنْهُ»	محمّد ۱۴	«عَلىٰ بَيِّنَةٍمِنْ رَبِّهِ»

سوره/آیه	املاء قدیم	سوره/آیه	املاء معاصر
یوسف۲۵	۱۶. «لَدَا الْبابِ»	غافر۱۸	«لَدَی الْحَناجِرِ»
الحاقه۱۱	۱۷. «طَغَا الْماءُ»	النازعات۱۷	«إِنَّهُ طَغیٰ»
کهف۲۳	۱۸. «وَ لا تَقُولَنَّ لِشَأْیءٍ»	کهف۴۵	«وَ کانَ اللّهُ عَلیٰ کُلِّ شَيْءٍ»
مؤمنون۲۴	۱۹. «فَقالَ الْمَلَؤُا»	مؤمنون۳۳	«وَ قالَ الْمَلَأُ»
الرحمان۳۱	۲۰. «أَیُّهَ الثَّقَلانِ»	یس۵۹	«أَیُّها الْمُجْرِمُونَ»

دیدگاهی غلوّ آمیز

برخی از کسانی که به آداب و رسوم گذشته سخت پای‌بندند، تصور کرده‌اند که رسم‌الخط مصحف به دستور خاصّ پیامبرﷺ به همین گونه و شکل فعلی تدوین شده‌است و نویسندگان اولیه دخالتی در نحوهٔ نوشتن کلمات نداشته‌اند و در پس این ناهنجاری‌های نوشتاری، سرّی پنهان و حکمتی نهفته است که جز خدا، کسی از آن آگاه نیست.

ابن المبارک از شیخ و استاد خود، عبدالعزیز الدباغ نقل می‌کند که او گفته‌است: «رسم‌الخط قرآن سرّی از اسرار خداوند است و تعیین آن از پیامبرﷺ است. آن حضرت دستور داده‌است که قرآن را به این شکل بنویسند و نویسندگان برآن‌چه از پیامبرﷺ شنیده‌اند، هیچ نیفزوده‌اند و از آن هم چیزی نکاسته‌اند... گوید: ... صحابه و دیگران به اندازهٔ سر مویی در رسم‌الخط مصحف دخالت نداشته‌اند و آن، صرفاً توقیفی و تعیین شدهٔ از جانب پیامبرﷺ است. اوست که فرموده به این شکل تدوین شود؛ جایی با الف زاید و جایی بدون الف، آن‌را بنویسند. زیرا این‌ها اسراری است که عقل‌ها بدان راه نمی‌برد و سرّی از اسرار خداست که خاصّ کتاب عزیز اوست؛ نه دیگر کتاب‌های آسمانی. همان‌گونه که نظم قرآن معجزه است، رسم‌الخط آن نیز معجزه می‌باشد. عقل‌ها چگونه به سرّ آوردن الف در «مائة» و حذف آن از «فئة» و اضافه کردن «یاء» به «بأید» و «بأیّکم» و نوشتن آن‌ها به‌صورت «بأیید» و «بأییکم» پی می‌برد و یا چگونه می‌توان فهمید که چرا در کلمهٔ «سعوا» در سورهٔ حج با الف نوشته می‌شود؛ ولی همین کلمه در سورهٔ سبأ بدون الف «سعو» نوشته می‌شود. باز چرا کلمهٔ «عتوا» در هرجا که باشد با اضافهٔ الف و تنها در سورهٔ فرقان،

بدون الف و به‌صورت «عَتَوْ» نوشته می‌شود؟ و از همین قبیل است سرّ زیادت الف در «آمنوا» و حذف آن از «باؤ» و «جاؤ» و «تَبوّؤ» و «فاؤ» در سورهٔ بقره. تمام این‌ها اسرار الهی و اغراض حکمت‌آمیز پیامبرﷺ است که بر مردم پوشیده می‌باشد، زیرا این‌ها اسرار باطنی است که جز از طریق موهبت الهی، قابل درک نیست و مانند الفاظ و حروف مقطعه‌ای است که در اوایل سُوَر است و دارای اسراری بزرگ و معانی بسیاری است که بیش‌تر مردم بدان اسرار پی‌نمی‌برند و چیزی از معانی الهی که بدانها اشاره شده، درک نمی‌کنند و رسم‌الخطی که در قرآن به‌کار رفته از همین قبیل است»[1].

برخی تلاش کرده‌اند تا اسرار این نحو از رسم‌الخط را کشف کنند. لذا با تکلّف آشکار اظهار نظرهایی کرده‌اند. مثلاً تصور کرده‌اند که زیادت الف در «لَأَاذْبَحَنَّهُ» دلالت برآن دارد که ذبح واقع نشده‌است. و زیادت «یا» در «وَ السَّماءَ بَنَيْناها بِأَييد»[2] برای اشاره به تعظیم قدرت الهی است که به‌وسیلهٔ آن، آسمان را بنا نهاده است و با هیچ قدرت و نیروی دیگر مشابهت ندارد و این به مقتضای این قاعدهٔ معروف است که «زِيادَةُ الْمَبٰاني تَدُلُّ عَلىٰ زِيادَةِ الْمَعاني»[3].

ابوالعباس مراکشی معروف به ابن البناء (متوفای ۷۲۱) در کتاب خود «عنوان الدلیل في مرسوم التنزیل» به تفصیل در این زمینه توضیح داده‌است. او تشریح کرده که وضعیت این حروف در خط، بر حسب اختلاف و چگونگی معانی کلمات است که از اسرار و حکمت‌های پنهانی حکایت دارد. از جملهٔ این حکمت‌ها توجه به عوالم غیب و شهود و مراتب وجود و مقامات است. در ذیل گزیده‌ای از گفته‌های او را می‌آوریم که نشان دهندهٔ میزان غلوّ و مبالغهٔ او دربارهٔ رسم‌الخط می‌باشد:

۱. اضافه کردن الف در «لَأَاذْبَحَنَّهُ» برای توجّه دادن به این معنا است که ذبح از عذابی که در صدر آیه ذکر شده شدیدتر است. «لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذاباً شَدِيداً أَوْ لَأَاذْبَحَنَّهُ»[4].

۲. الف در «یرجوا» و «یدعوا» اضافه شده‌است تا برآن دلالت کند که فعل به

---

۱. مناهل العرفان، ج ۱، ص ۳۷۶ - ۳۷۵.
۲. ذاریات ۵۱: ۴۷.
۳. مقدمهٔ ابن خلدون؛ ص ۴۱۹. مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۳۶۷.
۴. نمل ۲۷: ۲۱.

علت در برداشتن ضمیر فاعل، از اسم سنگین‌تر است. ازاین‌رو وقتی فعل را خفیف و سبک به‌حساب می‌آورند، هرچند که جمع باشد، الف آن حذف می‌شود. مانند «سَعَوْ فيٓ اٰياتِنا مُعاجِزينَ»[1] زیرا سعی در این‌جا سعی باطل است و ثبوتی در عالم وجود ندارد.

۳. در آیهٔ «كَأَمْثالِ اللُّؤْلُوءِا الْمَكْنُونِ»[2] الف بعد از همزه اضافه شده‌است تا بر سفیدی و جلای آن نسبت به مروارید غیر مکنون و غیر پوشیده دلالت داشته‌باشد، لذا در آیهٔ «كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ»[3] الف اضافه نشده‌است.

۴. الف در «مائة» اضافه شده ولی در «فِئَة» نیامده‌است. زیرا «مائة» مشتمل بر کثرت از نظر دو رتبهٔ آحاد و عشرات است.

۵. در آیهٔ «وَجيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّم»[4] الف اضافه شده و به‌صورت «وَجاىءَ يَوْمَئِذٍ» نوشته شده تا دلیل برآن باشد که این مجيء و آمدن آشکار است.

۶. در «سَأُوريكُمْ اٰياتي»[5] واو اضافه شده‌است تا برآن دلالت کند که عالم وجود در بالاترین مرتبهٔ وضوح است.

۷. در آیهٔ «وَ السَّمآءَ بَنَيْناها بِأَيْيدٍ»[6] یا اضافه شده‌است تا تفاوت آن‌را با «الأيدى» که جمع «يد» است، نشان دهد. زیرا منظور در آیه، يَدِ به‌معنای دَست نیست، بلکه منظور قدرت و قوتی است که خداوند به‌وسیلهٔ آن آسمان را بنا کرده‌است. این قدرت و قوت برای ثبوت در وجود، سزاوارتر از «الايدى» جمع «يد» است و به همین مناسبت «يا» به آن اضافه شده‌است.

۸. واو از آیهٔ «سَنَدْعُ الزَّبانِيَةَ»[7] ساقط شده برای این‌که در آن سرعتِ فعل و اجابت شعلهٔ جهنم و شدت عمل مقصود است.

۹. واو از «وَ يَدْعُ الْإِنْسانُ بِالشَّرِّ»[8] حذف شده تا برآن دلالت کند که انجام کار بد و شرّ برای انسان آسان است و انسان در انجام شر سرعت به‌کار می‌برد، هم‌چنان که

---

۱. سبأ ۳۴: ۵.
۲. واقعه ۵۶: ۲۳.
۳. طور ۵۲: ۲۴.
۴. فجر ۸۹: ۲۳.
۵. انبیا ۲۱: ۳۷.
۶. ذاریات ۵۱: ۴۷.
۷. علق ۹۶: ۱۸.
۸. اسراء ۱۷: ۱۱.

در انجام کار خیر سستی می‌ورزد.

۱۰. در سورهٔ بقره آیهٔ ۲۴۷ کلمهٔ «بَسْطَة» با سین و در آیهٔ ۶۹ از سورهٔ اعراف با صاد نوشته شده‌است؛ زیرا با سین به‌معنای سعهٔ جزئی و با صاد به‌معنای سعهٔ کلی است[1].

دکتر صبحی صالح در این زمینه می‌گوید: «تردیدی نیست که این مطالب، غلوّ و مبالغه‌ای است دربارهٔ تقدیس رسم‌الخط مصحف عثمانی و تکلّفی است که ما فوق آن تصور نمی‌شود، زیرا از منطق دور است که رسم‌الخط را امری توقیفی و با دستور پیامبرﷺ بدانیم و یا تصور کنیم که مشتمل بر اسراری است؛ همان‌گونه‌که فواتح برخی از سُوَر دارای اسرار است. هیچ موردی برای مقایسهٔ رسم‌الخط با حروف مقطعهٔ اوایل سُوَر که قرآن بودن آن‌ها به تواتر ثابت است، وجود ندارد. این‌ها اصطلاحاتی است که نویسندگان آن زمان منظور کرده‌اند و عثمان نیز با این اصطلاحات موافقت کرده‌است»[2].

علّامه ابن خلدون می‌گوید: «برخی از افراد ناآگاه گمان کرده‌اند که صحابه صنعت خط را به خوبی و به‌طور کامل می‌دانسته‌اند و برخی از نوشته‌های آنان که مخالف قواعد است، از روی حکمت و علّتی بوده‌است. اینان در مورد زیادت الف در «لأاْذبَحَنَّهُ» می‌گویند برای توجه به عدم وقوع ذبح است و در زیادت یا در «بأييد» معتقدند که به‌منظور جلب توجه برکمال قدرت الهی است. و از این قبیل مطالب که هیچ اصلی ندارد، جز گفتاری بدون دلیل که قابل توجیه نیست»[3].

عجیب‌تر آنکه محمدطاهر الکردی، در آستانهٔ قرن پانزدهم هجری، به قهقرا بازگشته و دربارهٔ رسم‌الخط مصحف عثمانی، به مبالغه و غلوّی فاحش دچار گردیده و پس از بیان برخی از ناهنجاری‌های رسم‌الخط عثمانی و تناقضات موجود در آن گفته‌است: «بر ماست که بدانیم چرا نویسندگان اولیهٔ مصحف، قواعد صحیح کتابت را رعایت نکرده و چرا در نوشتن مصحف روش واحدی را در پیش

---

۱. ر.ک: البرهان؛ ج ۱، ص ۴۳۰ ـ ۳۸۰.

۲. مباحث في علوم القرآن؛ ص ۲۷۷.

۳. مقدمهٔ ابن خلدون؛ باب ۵، ص ۴۱۹ و باب ۶، ص ۴۳۸.

نگرفته‌اند؟ این سؤالی است که باید کسانی که به امر عثمان مصحف را نوشتند، پاسخ گویند. اما آنان در خاک آرمیده‌اند و ازاین‌رو دانش‌مندان گفته‌اند: رسم‌الخط مصحف، سرّی از اسرار است که هیچ کس از آن آگاه نیست.... گوید: گمان سهو و خطا و جهل به اصول کتابت دربارهٔ آنان به خود راه ندهید که این خیال باطلی است. ما اعتقاد قطعی داریم که صحابه قواعد املا و کتابت را آن‌گونه که باید می‌دانسته‌اند و ما بر این گفته سه دلیل استوار داریم:

اوّل: علامه آلوسی در تفسیر خود، به‌نام روح‌المعانی می‌گوید ظاهراً صحابه رسم‌الخط را به خوبی می‌دانسته و به قواعد کتابت آگاه بوده‌اند. جز این‌که آنان در برخی از موارد، به عمد و از روی حکمت و فلسفه‌ای، بر خلاف این قواعد چیزی نوشته‌اند.

دوم: آنان با پادشاهان و امیران مکاتبه می‌کردند و ناچار باید کتابت را به‌خوبی دانسته باشند.

سوم: در عهد عثمان بیش از یک ربع قرن از اشتغال مردم جزیرةالعرب به امر کتابت و نوشتن گذشته بود. آیا معقول است که صحابه در این مدت طولانی، کتابت را به‌درستی فرا نگرفته باشند؟»[1].

گفتهٔ علامه ابن خلدون که «به خیال‌بافی‌های این ناآگاهان توجه نکنید» ما را از دادن پاسخ به این قبیل بیهوده گویی‌ها بی‌نیاز می‌کند. ابن خطیب در ردّ این‌گونه گمان‌های بی پایه بیانی مفصل دارد که خلاصه‌ای از آن‌را نقل می‌کنیم:

گوید: جعبری در ضمن سخن خود دربارهٔ ناهنجاری‌های مصحف می‌گوید: «بزرگ‌ترین فایدهٔ آن، این است که مانع اهل کتاب از قرائت مستقیم قرآن است.»

ابن خطیب اضافه می‌کند: «یکی از بزرگان قرّاء سَخُنی این‌چنین بی اساس می‌گوید و با چنین سخنی، طرفداران لزوم وجود اغلاط در قرآن را تأیید می‌کنند. در حالی که بطلان و بی‌پایگی این سخن روشن است و در قرآن آیات بسیاری است که طرف خطاب آن اهل کتابند و آنان را به سوی ایمان می‌خواند. بنابراین چگونه آنان از تلاوت قرآن منع می‌شوند؟!»

---

۱. محمد طاهر الکردی؛ تاریخ الخط العربي؛ ص۱۰۲ ـ ۱۰۱.

او سپس می‌گوید: «زشت‌ترین گفتاری که ممکن است، انسانی با عقل سالم و شناخت صحیح بگوید؛ گفتار صباغ است که: «فوائد این رسم‌الخط بسیار و اسرار آن متعدد است. ازجمله عدم امکان تلاوت آن، به‌جز با تعلیم و فراگیری از استاد است. شأن هر دانش نفیس و با ارزشی آن است که از دست‌رس عمومی محفوظ باشد.»

ابن خطیب در جواب این گفتار می‌گوید: «وامصیبتا! آیا قرآن نیز همانند لگاریتم، طلسم، رمل، اسطرلاب، نجوم و علومی از این قبیل است که تصور می‌کنند نفاست آن‌ها در اسراری است که در آن‌ها نهفته و جز با کوشش و تلاش بسیار و پس از گذشت زمانی دراز نتوان بدان دست یافت؟ خداوند می‌گوید: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ»[1] ولی شما می‌گویید که قرآن از دست‌رس مردم به دور باشد! بسی تصوری باطل و سخنی بی پایه و ساختگی است! آیا مصحف برای خواندن نوشته شده‌است و یا برای این‌که رمز و طلسم باشد و تنها قرّاء بتوانند آن‌را بخوانند و به هر کس که به آنان پول می‌دهد و خود را در اختیارشان قرار دهد بیاموزند و کسانی را که مال و موقعیتی ندارند از آموختن آن محروم کنند؟»

ابن خطیب اضافه می‌کند که بسیاری از اهل علم و ادب را دیده و خود شنیده‌است که به علت آشنا نبودن به این رسم‌الخط عجیب و غریب و عدم شناخت اسلوب‌های قرائت، آن‌گونه که رسیده‌است، قرآن را به غلط قرائت و تلاوت می‌کنند[2].

با توجه به آن‌چه گذشت، ابن خطیب معتقد است که باید رسم‌الخط مصحف تصحیح شود و با خطی که همهٔ مردم به خواندن آن قادر باشند، نوشته شود. همهٔ دانش‌مندان معاصر بر همین عقیده‌اند و همهٔ محققان، تبدیل رسم‌الخط قدیم را به رسم‌الخط کنونی جایز می‌دانند زیرا رسم‌الخط پیشین با دستور پیامبر ﷺ نبوده، بلکه روش نویسندگان آن روز بوده یا کتابت در مراحل بدوی بوده و از دقت لازم برخوردار نبوده‌است. اما امروز با پیش‌رفت روش‌های کتابت و تکمیل آن‌که خواندن

---

۱. «همانا قرآن را سهل و آسان نمودیم تا یادآور همگان باشد». قمر ۵۴: ۱۷.

۲. الفرقان؛ ص ۸۶ ـ ۶۳.

را برای همگان آسان کرده‌است، چاره‌ای جز تغییر رسم‌الخط گذشته به رسم‌الخط کنونی که همه بدان آشنا هستند و قرآن را در دسترس عامهٔ مردم قرار می‌دهد، نیست. این امر موجب تحقق بخشیدن به‌منظوری است که قرآن برای آن نازل شده و آن هدایت و راه‌نمایی همگان برای همیشه است.

در این زمینه، قاضی محمد بن الطیب ابوبکر باقلانی (متوفای ۴۰۳) در کتاب «الانتصار» می‌گوید: «خداوند شکل و نحوهٔ خاصی از کتابت و نوشتن را بر مردم واجب نکرده‌است. برای نوشتن قرآن و نویسندگان مصاحف، رسم‌الخط خاصی معین نشده که موظف باشند بر طبق آن قرآن را ثبت کنند و از غیر آن بپرهیزند، زیرا وجوب این موضوع منوط به‌وجود مدرک شرعی است و در نصوص کتاب به این موضوع اشاره‌ای نشده‌است که باید کتابت، ثبت و ضبط قرآن به طریقه‌ای خاص و با خطی معین انجام گیرد و از آن تجاوز نشود. هم‌چنین در سنت چنین مطلبی وجود ندارد و اجماع امت نیز این امر را واجب نشمرده؛ و قیاسات شرعی نیز بر چنین موضوعی دلالت ندارد. بلکه سنت، دالّ برآن است که قرآن را می‌توان به هر شکلی که آسان‌تر باشد نوشت، زیرا پیامبرﷺ فقط به کتابت قرآن امر کرد و هیچ طریقهٔ خاصّ و رسم‌الخط معینی را برای نوشتن آن معین نکرد و هیچ کس را از کتابت آن نهی نفرمود. از همین رو خطوط مصحف‌ها مختلف است و هر گروهی با روشی که بین خود آنان مصطلح و متداول بوده‌است، قرآن را نوشته‌اند. برخی بر طبق تلفظ کتابت می‌نموده و برخی زیاد و کم می‌کردند، زیرا می‌دانستند که رسم‌الخط هرگونه باشد اصطلاحی بیش نیست و بر مردم پوشیده نمی‌باشد. ازاین‌رو می‌توان خط آن را با حروف کوفی و خط اولیه نوشت، لام را به‌صورت کاف و الف‌ها را کج نگاشت؛ و می‌توان آن‌را به شکلی دیگر، حتی با خط و روش قدیم و یا با خط جدید و یا روشی میانه، کتابت کرد. اگر خطوط مصحف‌ها و بسیاری از حروف آن با یک‌دیگر تفاوت دارند و شکل و صورت آن‌ها یک‌نواخت نیست؛ از این جهت است که مردم با آن‌ها موافقند، و در این منعی نمی‌بینند که هرکس و هرگروه بر طبق روشی که بین خودشان متداول است، آن‌را کتابت کنند. هر روشی که آسان‌تر و مشهورتر است، مورد قبول مردم قرار می‌گیرد. این هیچ اشکالی هم ندارد، برای این‌که طریقه‌ای

مخصوص و خط معینی برای کتابت قرآن معین نشده‌است. آن‌چه معین شده‌است قرائت صحیح است و وسیلهٔ قرائت به هر نحوی می‌تواند باشد. زیرا خط به منزلهٔ علامت و نشانه و رسمی است که مُعرّف کلمه است و هر علامت و رسمی که بتواند این منظور را ادا کند، به‌کار بردن آن بلامانع است.

خلاصه هرکس مدعی است که برای کتابت قرآن باید رسم‌الخط معیّنی را به‌کار برد، ناگزیر از اقامهٔ دلیل است؛ و این دلیل کجاست؟»

مطلبی که در بالا نقل شد، خلاصه‌ای است از گفتهٔ قاضی ابوبکر باقلانی که شیخ‌عبدالعظیم زرقانی آن‌را در مناهل العرفان آورده‌است. زرقانی پس از نقل خلاصهٔ گفتهٔ باقلانی، به‌گفته‌های او جواب داده‌است. اما سستی جواب‌های او در مقابل تحقیق محکم و استوار باقلانی به‌خوبی آشکار است[1]. ازاین‌روست که دکتر صبحی صالح در دنبالهٔ گفتهٔ باقلانی می‌گوید:

«عقیدهٔ قاضی ابوبکر در این زمینه، قابل قبول است. او دلایلی محکم و نظری دوراندیش دارد. عواطف و احساسات خود را دربارهٔ بزرگ‌داشت پیشینیان، بر دلیل و برهان، مقدم نشمرده و میان آن دو خلط نکرده است. آنان‌که رسم‌الخط قرآن را توقیفی و همیشگی می‌دانند، گرفتار احساسات خود هستند. و عواطف و مذاق شخصی خود را در این امر دخالت داده‌اند. در حالی که عواطف و ذوق‌های شخصی نسبی است، و نباید آن‌ها را در امور دینی دخالت داد؛ چه حقایق شرعی از ذوق و عاطفه استنباط نمی‌شود»[2].

اینک در جدول زیر، رسم‌الخط کلمات به شکل قدیم با رسم‌الخط معاصر مقایسه می‌شود. در این جدول کلماتی مانند «الرحمن» و «العٰلمین» و «الصرٰط» که الف آن‌ها حذف شده و تعداد آن‌ها در مصحف عثمانی زیاد است، آورده نشده‌است. باید توجه داشت که حذف الف از این کلمات بر وفق خط کهن کوفی است که از خط سریانی بازگرفته شده. هم‌چنین کلماتی که در آن‌ها به‌جای الف، واو و یا نوشته شده‌است مانند «صلوة» و «زکوة» و «تورٰیة» به علت کثرت و تکرار زیاد

---

۱. ر. ک: مناهل العرفان؛ ج ۱، ص ۳۷۸ـ ۳۷۳.

۲. مباحث في علوم القرآن، ص ۲۷۹.

آن‌ها در قرآن در این جدول نیامده است. از کلمات مکرر، فقط یک کلمه به‌عنوان نمونه که در اولین آیه آمده آورده شده‌است. این قبیل کلمات که در آیات و سوره‌های دیگر نیز تکرار شده با علامت «ک» مشخص شده‌است.

سوره/آیه	املاء قدیم	املاء معاصر	سوره/آیه	املاء قدیم	املاء معاصر
بقره/۳۳	یَأدم[1]	یاآدَمُ	نساء/۲۳	التي«ک»	اللاتي
بقره/۴۰	اسراءیل«ک»	إِسْرآئیلَ	نساء/۲۵	فمن ما«ک»	فممّا
بقره/۷۱	الئن«ک»[2]	ألْآنَ	نساء/۷۸	فمال هؤلاءِ«ک»	فمالهؤلاء
بقره/۸۷	عیسی ابن مریم	عیسی بن مریم	مائده/۱۸	أبنؤا	أبناء
بقره/۹۰	بئس ما«ک»	بِئْسَمٰا	مائده/۲۹	جزؤا«ک»	جزاء
بقره/۱۶۴	الیل«ک»	اللَّیْلِ	مائده/۳۱	سوءة	سوأة
بقره/۱۸۶	الداع«ک»	الداعي	انعام/۵	أنبؤا«ک»	أنباء
بقره/۲۲۶	فاءُو	فاؤا	انعام/۳۴	نباءی	نبأ
بقره/۲۴۰	في ما«ک»	فیما	انعام/۵۲	بالغدوة[7]	بالغداة
بقره/۲۷۵	الربوا«ک»	الربا	انعام/۹۴	شرکؤا«ک»	شرکاء
بقره/۲۸۲	تسئموا[3]	تسأموا	انعام/۱۱۵	کلمت«ک»	کلمة
آل‌عمران/۳۵	امرأت«ک»	امرأة	انعام/۱۴۴	أمّا«ک»	أم ما
آل‌عمران/۷۵	الأمین[4]	الأمّیّین	اعراف/۶	فلنسئلنّ[8]	فلنسألنّ
آل‌عمران/۷۹	ربّنین[5]	ربّانیّین	اعراف/۲۰	ماوُري[9]	ماووري
آل‌عمران/۱۴۴	أفاین«ک»	أفإن	اعراف/۵۶	رحمت«ک»	رحمة
آل‌عمران/۱۵۳	تلوُن[6]	تلوون	اعراف/۶۹	بصطة[10]	بسطة
نساء/۱۶	الذان	اللذان	اعراف/۱۲۷	نستحی ی	نستحیي

۱. تنها یک همزه بر روی الف ترسیم شده.
۲. یک همزه در جلوی لام ترسیم شده.
۳. همزه بر روی میم ترسیم شده.
۴ و ۵. تنها یک یاء کوچک بالای یاء ترسیم شده.
۶. یک واو کوچک بالای واو ترسیم شده.
۷. یک الف کوچک برآن ترسیم شده.
۸. یک همزه بالای سین ترسیم شده.
۹. یک واو کوچک بالای واو ترسیم شده.
۱۰. سین کوچکی روی صاد ترسیم شده.

سوره/آیه	املاءقدیم	املاءمعاصر	سوره/آیه	املاءقدیم	املاءمعاصر
انفال/۳۸	سنّت	سنّة	کهف/۲۳	لشاىء	لشيء
توبه/۴۷	ولا اوضعوا	ولأوضعوا	کهف/۳۸	لکنا	لکنّ
یونس/۱۵	تلقاءی	تلقاء	کهف/۴۸	ألن	أن لن
یونس/۳۴	یبدؤا	یبدأ	کهف/۶۳	أرءیت	أرأیت
یونس/۳۵	أمّن	أم من	کهف/۷۷	لتخذت	لاتخذت
هود/۸۷	بقیّت	بقیّة	کهف/۱۱۰	یرجوا«ک»	یرجو
هود/۸۷	مانشؤا	مانشاء	مریم/۲۸	یأخت	یا أخت
هود/۹۷	وملاءیه	وملأه(وملئه)	مریم/۴۴	یأبت	یا أبت
یوسف/۲۵	لدا	لدی	مریم/۴۶	یأبرهیم	یا إبراهیم
یوسف/۸۷	تایئسوا[1]	تیأسوا	طه/۱۸	أتوکؤا	أتوکأ
یوسف/۸۷	یایئس[2]	ییأس	طه/۹۴	یبنؤم	یا ابن أمّ
یوسف/۱۰۱	ولیی	ولیي	طه/۱۱۹	لا تظمؤا	لاتظمأ
یوسف/۱۱۰	استیئس[3]	استیأس	طه/۱۲۱	سوءتهما[5]	سوءاتهما
رعد/۳۹	یمحوا	یمحو	طه/۱۳۰	ءاناءی	آناء
ابراهیم/۹	نبؤا	نبأ	انبیا/۳۷	سأوریکم«ک»	سأریکم
ابراهیم/۲۱	الضعفوا	الضعفاء	مؤمنون/۲۴	الملؤا«ک»	الملأ
حجر/۹۵	المستهزءین	المستهزئین	مؤمنون/۴۴	کل ما	کلّما
نحل/۴۳	فسئلوا[4]	فسألوا	نور/۸	ویدرؤا	و یدرأ
نحل/۴۸	یتفیؤا	یتفیأ	نور/۱۳	جاءو«ک»	جاؤا
نحل/۸۶	رءا«ک»	رآی	نور/۴۳	عن من	عمّن
نحل/۹۰	وایتاءی	وایتاء	فرقان/۲۱	وعتو	عتوا
اسراء/۱۱	یدع«ک»	یدعو	فرقان/۳۸	وثمودا«ک»	وثمود

۱ و ۲ و ۳. همزه‌ای بالای یاء ترسیم شده.

۴. همزه‌ای پیش از لام ترسیم شده.

۵. الف کوچکی بالای همزه ترسیم شده.

سوره/آیه	املاءقدیم	املاءمعاصر	سوره/آیه	املاءقدیم	املاءمعاصر
فرقان/۴۹	لنحي[1]	لنحيي	فصلت/۲۹	الذّين[2]	اللّذين
شعراء/۹۲	أين ما	أينما	شوری/۳۰	ويعفوا«ک»	و يعفو
شعراء/۹۴	الغاون«ک»	الغاوون	شوری/۳۲	الجوار	الجواری
نمل/۲۱	لااذبحنه	لأذبحنه	شوری/۵۱	وراءی	وراء
نمل/۶۴	يبدؤا«ک»	يبدأ	دخان/۴۳	شجرت	شجرة
نمل/۹۲	اتلوا	اتلو	الذاريات/۴۷	بأييد	بأيد
قصص/۳	نتلوا	نتلو	مجادله/۹	معصيت	معصية
قصص/۴	يستحیی«ک»	يستحيي	ممتحنه/۴	برءؤا[3]	برءاء
قصص/۹	قرّت	قرّة	تحریم/۱۱	امرأت	امرأة
روم/۱۳	شفعؤا	شفعاء	تحریم/۱۲	بكلمٰت[4]	بكلمات
روم/۱۶	لقاءی	لقاء	القلم/۶	بأييكم	بأيّكم
روم/۲۴	فيحیی	فيحيي	تكوير/۸	المؤدة[5]	الموؤدة
روم/۳۰	فطرت	فطرة	انشقاق/۱۱	يدعوا	يدعو
روم/۳۹	ليربوا«ک»	ليربو	غاشيه/۲۲	بمصيطر[6]	بمسيطر
احزاب/۳۷	لكی لا	لكيلا	فجر/۴	يسر	يسری
سبأ/۵	سعو	سعوا	فجر/۲۳	وجایء	وجيء
غافر/۱۵	التلاق	التلاقي	قريش/۲	إی‌لفهم[7]	إيلافهم
غافر/۳۲	التناد	التنادی			

پیدایش خط عربی

اثری به‌دست نیامده است که بر آشنایی عرب حجاز به کتابت.و خط در گذشتهٔ دور دلالت داشته‌باشد. آنان اندکی پیش از ظهور اسلام با خط و کتابت آشنا شدند. علت آن‌که کتابت و خط در میان عرب حجاز رایج نبوده، زندگی بَدَوی آنان بوده‌است. آنان هم‌واره در حال کوچ کردن و رفت و آمد و یا جنگ و غارت به سر

۱. یاء کوچکی بالای یاء ترسیم شده.
۲. تثنیه موصول است.
۳. الف کوچک بالای همزه.
۴. الف کوچک بالای میم.
۵. واو کوچک بعد از همزه.
۶. سین کوچک زیر صاد.
۷. یک یاء کوفی کوچک و منفصل بعد از همزه.

می‌برده‌اند. این قبیل اشتغالات، آنان را از تفکر دربارهٔ صنایع و از جمله کتابت که از صنایع مدنیّت و شهر نشینی است، باز می‌داشت. جز برخی از آنان که به‌منظور تجارت به شام و عراق سفر می‌کردند، رفته رفته تحت تأثیر مردم متمدن آن مناطق قرار گرفتند و متخلّق به اخلاق آنان شدند؛ و خط و کتابت را به عاریت از آنان گرفتند. ازاین‌رو با خط نبطی و یا سریانی آشنا شدند، و این دو نوع خط تا پس از فتوحات اسلامی در عرب باقی و معروف بود.

از خط نبطی خط نسخ به‌وجود آمد که امروز نیز شناخته شده و باقی است و از خط سریانی خط کوفی پیدا شد که خط حیری نامیده می‌شد. یعنی به «حیره» که شهری قدیمی و عربی در مجاورت کوفه است، منسوب بود، زیرا تغییر و تحوّل در خط سریانی در حیره رخ داد و پس از بنای کوفه و انتقال تمدن عرب به این شهر، اسم آن به خط کوفی تغییر کرد. این خط، زمانی طولانی میان عرب معروف و متداول بود.

خط نبطی را که به خط نسخ تبدیل شد، عرب‌ها در اثنای سفر تجارت خود به شام، از «حوران» آموختند. اما خط حیری و یا کوفی را از عراق گرفتند. عرب‌ها هر دو خط را نخست در نامه‌ها و نوشته‌های عادی و سپس در نوشته‌های مهم، مانند قرآن و حدیث به‌کار گرفتند.

یک دلیل برآن‌که خط کوفی تحوّل یافتهٔ خط سریانی است، آنکه عرب به‌جای «کتاب» می‌نوشتند «کتب» بدون الف؛ و نیز به‌جای «رحمان» می‌نوشتند «رحمن». این از ویژگی‌های خط سریانی است که الف ممدود را در اثنای کلمات، نمی‌آورند.

موقع ظهور اسلام خط و کتابت میان عرب حجاز رایج نبود. تنها معدودی کمتر از بیست نفر با خط و نوشتن آشنا بودند. پیامبر ﷺ آنان را برای کتابت وحی استخدام کرد و مسلمانان را به آموختن خط و کتابت تشویق نمود. و روز به روز، تعداد کسانی که کتابت را می‌آموختند، رو به فزونی نهاد.

دو خط نسخ و کوفی میان مسلمانان باقی مانده و رواج یافت. مسلمانان نسبت به دگرگونی و تحسین و تزیین آن دو خط کوشیدند، تا آن‌که ابن مقله، در آغاز قرن چهارم هجری، در زیبایی خط نسخ کوشید و خط نسخ را به حد اعلای کمال خود

به‌گونه‌ای که هم‌اکنون متداول است، رسانید.

باگذشت زمان خط کوفی ـ بر خلاف خط نسخ ـ سیر قهقرایی داشت. این خط حدود دو قرن رواج داشت، سپس از میان رفت و از آن پس مصحف‌ها با خط زیبای نسخ نوشته می‌شد[1].

اول کسی که نقطه را در مصحف به‌کار برد

خطی را که عرب‌ها از سریانی و نبطی اقتباس کردند بدون نقطه بود و خطوط سریانی تا امروز نیز بدون نقطه است. عرب‌ها تا نیمهٔ قرن اوّل، خطوط اقتباسی را بدون نقطه می‌نوشتند. از این پس خط عربی دورهٔ جدید خود را آغاز می‌کند. دوره‌ای که نقطه و علایم حرکات کلمه وارد خط می‌شود. زمانی که حجاج بن یوسف ثقفی از جانب عبدالملک‌بن‌مروان (۸۶ ـ ۷۵) حاکم عراق بود، مردم باکار برد نقطه آشنا شدند و حروف نقطه دار را از بی نقطه مشخص ساختند. این‌کار به‌وسیلهٔ یحیی‌بن‌یعمر و نصربن‌عاصم، شاگردان ابوالاسود دُئلی متداول گردید[2]. علت این عمل وجود «موالی»[3] بود که در این زمان تعداد آنان رو به گسترش نهاده بود و سرزمین اسلامی پر بود ازکسانی که با لغت عرب بی‌گانه بودند. برخی از آنان در زمرهٔ دانش‌مندان و قرّاء به‌شمار می‌آمدند، در حالی که زبان آنان عربی نبود و ناگزیر انحرافاتی در تلفظ آنان وجود داشت. ازاین‌رو تغییراتی در قرائت رخ می‌داد که جامعهٔ اسلامی را نگران ساخت.

ابو احمد عسکری[4] گزارش می‌دهد: مردم چهل و اندی سال تا زمان عبدالملک بن مروان با قرآن عثمانی سروکار داشتند. سپس تغییرات فراوانی در قرائت [illegible] رخ

---

۱. ر.ک: دائرة المعارف القرن العشرین؛ ج۳، ص۶۲۱. جرجی زیدان؛ تاریخ تمدن اسلامی؛ ج۳، ص۶۰ ـ ۵۸. ابن خلدون؛ المقدمة؛ ص۴۲۱ ـ ۴۱۷. خلیل یحیی النامي؛ اصل الخط العربي؛ ج۳. ترکي عطیة [illegible] العربي الاسلامي؛ ص۲۲. عبدالفتاح عباده؛ انتشارالخط العربي؛ ص۱۵ ـ ۱۳. ناجي المصرف؛ مصور الخط العربي؛ ص۳۳۸. محمد طاهر الملکي الکردي؛ تاریخ الخط العربي و آدابه؛ ص۵۴.

۲. دائرة المعارف القرن العشرین؛ ج۳، ص۷۲۲. مناهل العرفان؛ ج۱، ص۴۰۰ ـ ۳۹۹. تاریخ القرآن؛ ص۶۸.

۳. موالی به کسانی می‌گویند که غیر عرب‌اند و در میان عرب با آنان پیوند دارند.

۴. ابواحمد عسکری؛ التصحیف و التحریف؛ ص۱۳.

داد، این تغییرات بیش‌تر در عراق گسترش یافت. حجاج بن یوسف، نگرانی خود را از این امر به کُتّاب و نویسندگان خود اظهار کرد و از آنان خواست که برای حروف مشابه هم، علایم و نشانه‌هایی وضع کنند تا تشخیص آن‌ها از یک‌دیگر ممکن باشد. گفته شده‌است که نصربن‌عاصم، این امر را به عهده گرفت و نقطه گذاری را در حروف به‌کار برد[1].

استاد زرقانی می‌گوید: «اولین کسانی که نقطه را در مصحف به‌کار بردند، یحیی‌بن‌یعمر و نصربن عاصم، شاگردان ابوالاسود دئلی بودند»[2].

شکل حرکات و نشانه‌گذاری

خط عربی علاوه برآن‌که در ابتدا از نقطه خالی بود، شکل (علایم حرکات حروف و کلمات)، نشانه و علامت نیز نداشت. و طبعاً مصحف نیز از هر علامتی که نشان دهندهٔ حرکت کلمه و اعراب آن باشد، عاری بود. در ابتدای صدر اسلام، مسلمانان قرآن را در حفظ داشتند و با توجه به کثرت و عرب بودن حافظان قرآن، بالطبع قرآن راکه به زبان آنان بود، صحیح می‌خواندند. بنابراین قرآن از خطا مأمون و مصون بود. به‌خصوص که مسلمانان به قرآن عنایت فراوان داشتند و آنان قرآن را از بزرگانی که به زمان پیامبرﷺ نزدیک بودند، فرا می‌گرفتند و امکانات حفظ و ضبط قرآن به‌گونهٔ صحیح، در آن زمان موجود بود.

اما در پایان قرن اول که مسلمانان غیر عرب جامعهٔ اسلامی فزونی یافت و با زبان عربی بی‌گانه بودند، به‌وضع علایم و نشانه‌هایی برای کلمات قرآن، نیاز مبرم پیدا شد. تا بدین وسیله از خطاها و اشتباهات در خواندن قرآن، جلوگیری به عمل آید. مثلاً هر عربی، طبعاً کلمهٔ کتب را در آیهٔ «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ»[3] به‌صورت معلوم و همین کلمه را در آیهٔ: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[4] به‌صورت مجهول می‌خواند. در حالی که غیر عرب تشخیص نمی‌داد که این کلمه معلوم است یا مجهول. کما این‌که

---

۱. ابن خلکان؛ وفیات الأعیان؛ ج۲، ص۳۲.
۲. مناهل العرفان؛ ج۱، ص۳۹۹.
۳. انعام۶: ۵۴.
۴. بقره۲: ۱۸۳.

ابوالاسود شنید که کسی کلمهٔ «رسوله» در آیهٔ «أَنَّ اللّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُهُ»[۱] به کسر لام می‌خواند که در این صورت معنای آن این است که خداوند از مشرکان و پیامبرش بیزار است. ابوالاسود با شنیدن این غلط فاحش گفت: «تصوّر نمی‌کردم که کار مردم به این‌جا رسیده باشد» و لذا به زیادبن‌ابیه که در آن زمان حاکم کوفه بود (۵۳ ـ ۵۰) مراجعه کرد و چگونگی جریان را با او در میان گذاشت. زیاد ابن ابیه، قبلاً از ابوالاسود خواسته بود که در این‌باره چاره‌ای بیندیشد، ولی او سر باز زده‌بود. تا این‌که این غلط فاحش را خود در تلاوت کلام خدا شنید و آن‌گاه در برآوردن خواستهٔ زیاد ابن ابیه تصمیم گرفت[۲] و گفت: «آن‌چه امیر بدان امر کرده انجام می‌دهم». ابوالاسود نویسنده‌ای خواست تا از عهدهٔ نوشتن آن‌چه او می‌گوید، به خوبی برآید. نویسنده‌ای از قبیلهٔ عبد قیس در اختیار او گذاشتند. ولی وی او را نپسندید. نویسندهٔ دیگری را انتخاب کردند که زبردست بود و مورد قبول ابوالاسود واقع شد.

ابوالاسود به نویسندهٔ مذکور گفت: «هر حرفی را که من با گشودنِ دهان ادا کردم (مفتوح خواندم)، نقطه‌ای بر بالای آن حرف بگذار و اگر دهان خود را جمع کردم (حرف را به ضمّه خواندم) نقطه‌ای در جلوی آن حرف قرار بده و اگر حرفی را کسره خواندم، نقطه‌ای در زیر آن حرف بنویس»[۳]. ابن عیاض اضافه می‌کند که ابوالاسود به نویسنده گفت: «اگر حرفی را با غُنّه ادا کردم آن‌را با دو نقطه مُشخّص کن و او همین کار را انجام داد»[۴].

از این پس، مردم این نقطه‌ها را به‌عنوان علایمی برای نشان دادن حرکات حروف و کلمات به‌کار بردند؛ ولی بیش‌تر این نقطه‌ها را با رنگی غیر از رنگی که خط مصحف با آن نوشته شده‌بود، می‌نوشتند و غالباً این رنگ قرمز بود.

پس از آن‌که نصربن‌عاصم نقطه را برای تشخیص حروف نقطه دار از حروف بی نقطه در مصحف به‌کار برد، نقطه‌های سیاه به نقطه‌های رنگی تبدیل شد تا

---

۱. توبه ۹: ۳

۲. می‌گویند: زیاد بن ابیه کسی را بر سر راه ابوالاسود گماشت تا به عمد این آیه را به غلط بخواند تا او را بر انجام خواستهٔ زیاد تحریک کند (الخط العربی الاسلامی، ص ۲۶).

۳. الفهرست، ص ۴۶، فن اول از مقالهٔ دوم

۴. صدر، حسن، تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام، ص ۵۲

نقطه‌هایی که علامت حرکت بوده با نقطه‌هایی که علامت اعجام است، اشتباه نشود و این دو نوع نقطه از یک‌دیگر تمیز داده‌شوند.

جرجی زیدان مصحف نقطه‌داری را به همین کیفیت در دارالکتب مصر دیده است. او می‌گوید: «این مصحف نخست در مسجد عمروبن‌عاص، در مجاورت قاهره بوده و از کهن‌ترین مصحف‌های جهان است. ورق‌های آن بزرگ و خط آن با مرکب سیاه نوشته شده و نقطه‌های آن به رنگ قرمز است و همان‌طورکه ابوالاسود توصیف کرده، نقطه‌های بالای حروف علامت فتحه و نقطه‌های زیرین علامت کسره و نقطه‌های جلو حروف نشانهٔ ضمه است»[۱].

در اندلس، مصحف‌ها را با چهار رنگ می‌نوشتند. رنگ سیاه برای حروف، رنگ قرمز برای نقطه‌هایی که علامت حرکت بوده، رنگ زرد برای همزه‌ها و رنگ سبز برای الف‌های وصل به‌کار می‌رفته است[۲].

آخرین تغییرات تکمیلی

جلال الدین سیوطی گفته‌است: «در صدر اول، نشانهٔ حرکات حروف به‌صورت نقطه بوده‌است. نقطهٔ اول حروف علامت فتحه و نقطهٔ آخر حروف علامت ضمه و نقطهٔ زیرین حروف علامت کسره به‌شمار می‌آمده‌است.

علایمی که هم‌اکنون برای بیان حرکات حروف متداول است و مأخوذ از حروف می‌باشد، از ابتکارات خلیل بن احمد است. در این روش علامت فتحه عبارت است از شکل مستطیلی که در بالای حروف گذارده می‌شود و علامت کسره به همین شکل و در ذیل حروف به‌کار می‌رود. علامت ضمه واو کوچکی است در بالای حرف و تنوین بر حسب مفتوح بودن و یا مکسور بودن و یا مضموم بودن، به‌وسیلهٔ دو علامت از نوع خود مشخص می‌شود». سیوطی اضافه می‌کند: «اولین کسی که همزه و تشدید را وضع کرد، خلیل‌بن‌احمد بود»[۳].

---

۱. تاریخ تمدن اسلامی؛ ج۳، ص۶۱.

۲. الخط العربي الأسلامي؛ ص۲۷ به نقل از: ابو عمرو عثمان بن سعید دانی در المقنع في رسم المصاحف و نیز رجوع کنید به: تاریخ القرآن؛ ص۶۸.

۳. الاتقان؛ ج۲، ص۱۷۱. ابوعمرو الداني، کتاب النقط؛ ص۱۳۳.

در طول زمان، عنایت و توجه مسلمانان به قرآن بیش‌تر می‌شد و مسلمانان تغییراتی در خط و رسم آن ایجاد می‌کردند و در پایان قرن سوم بود که رسم الخط قرآن به حد اعلای زیبایی خود رسید، مردم در نوشتن قرآن با خطوط زیبا و به‌کار بردن علایم و نشانه‌ها بر یک‌دیگر پیشی می‌گرفتند. تا آن‌جا که سرِ حرف «خ» را به‌عنوان علامتِ سکونِ حرف به‌کار بردند. این عمل اشاره به آن داشت که حرف ساکن، اخف از حرف متحرّک است. و برخی سرِ حرف «م» را برای علامت ساکن انتخاب کردند. برای حروف مشدّد، علامت سه دندانه و برای الف‌های وصل، سر حرف «ص» معین شد. هم‌چنین صنعت خط و حاشیه نگاری رو به پیش‌رفت گذاشت و با ظرافت خاصی در مصحف‌ها به‌کار برده شد[1].

گفته شده‌است که تقسیم قرآن به قسمت‌های ده‌گانه و پنج‌گانه و حزب و جزء و تعیین علامت و نشانه برای آن‌ها، به‌موجب امر مأمون عباسی انجام گرفته‌است. برخی گفته‌اند که حجاج به این‌کار دست زد. احمدبن‌الحسین گفته‌است: «حجاج، قرّاء بصره را گرد آورده و گروهی از میان آنان انتخاب کرد و از آنان خواست که حروف قرآن را شمارش کنند. آنان در طیّ چهار ماه این‌کار را به پایان رساندند و نشان دادند که قرآن دارای ۷۷۴۳۹ کلمه و ۳۲۳۰۱۵ و به قولی ۳۴۰۷۴۰ حرف است. نیمهٔ قرآن با کلمهٔ «ولیتلطّف»[2] در سورهٔ کهف مشخّص شده‌است. تعداد آیات قرآن ۶۲۳۶ آیه می‌باشد».

معروف است که تقسیم قرآن به ۱۲۰ حزب و سی جزء، برای تسهیل قرائت آن در مکتب‌خانه‌ها و غیره بوده‌است[3].

ولی ابوالحسن علی بن محمد سخاوی (متوفای ۶۴۳) از دانش‌مندان بزرگ در ادب و فقه و قرائات که در دمشق می‌زیست، در کتاب «جمال القراء» تقسیم بندی قرآن را به ۳۰ جزء و هر جزئی را به ۱۲ قسمت، که مجموعاً ۳۶۰ قسمت باشد، به دانش‌مند نامی ابوعثمان عمرو بن عبید (متوفای ۱۴۴) که از شیوخ معتزله و مردی، زاهد پیشه بود، نسبت می‌دهد و می‌گوید که او با درخواست منصور (خلیفهٔ عباسی

---

۱. تأسیس الشیعة لعلوم الاسلام؛ ص۵۲، نقل از: سلامة بن عباض، المصباح.
۲. کهف۱۸: ۱۹.
۳. ر. ک: البرهان، ج ۱، ص۲۵۲ - ۲۴۹.

متوفای ۱۵۸) این کار را انجام داده‌است.

منصور دوانیقی از وی خواست تا قرآن را بر حسب ایام سال تقسیم بندی کند و برای تنظیم حفظ و قرائت روزانهٔ قرآن آماده گردد. او به درخواست منصور پاسخ مثبت داد و با نظمی استوار این تقسیم بندی را انجام داد و در پایان هر جزء با خطّ زرّین نشانه گذاری کرد.

منصور آن‌را به فرزند خود مهدی تعلیم داد و سپس دیگران پیروی کرده، و کم‌کم این تقسیم‌بندی میان مسلمانان رواج یافت[۱].

بلندترین سوره‌های قرآن، بقره و کوتاه‌ترین سوره کوثر است. طولانی‌ترین آیهٔ قرآن، آیهٔ «دین» یعنی آیهٔ ۲۸۲ سوره بقره است که دارای ۱۲۸ کلمه و ۵۴۰ حرف است و کوتاه‌ترین آیهٔ «وَالضُّحیٰ»[۲] و پس از آن «وَالفَجرِ»[۳] است. بزرگ‌ترین کلمه در قرآن «فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ» می‌باشد که دارای ۱۱ حرف است[۴].

احمد در مسند خود از اوس‌بن‌حذیفه روایت می‌کند که «من در میان گروهی از بنی‌مالک بودم که اسلام آورده و به حضور پیامبرﷺ رسیدند. ما را در خیمه‌ای جای داده و پیامبرﷺ همه روزه در بازگشت از مسجد و پیش از رفتن به خانهٔ خود نزد ما می‌آمد. او شب‌ها پس از نماز عشا نزد ما می‌ماند و از رفتاری که قوم وی در مکّه و پس از مهاجرت به مدینه با او داشتند، سخن می‌گفت. پیامبرﷺ شبی دیرتر از وقت همیشگی نزد ما آمد. علت تأخیر را از حضرتش پرسیدیم، فرمود: حزبی (قسمتی مشخّص) از قرآن [که مرسوم هر شب من بود تلاوت کنم] باقی مانده‌بود، خواستم آن را انجام داده به پایان برسانم، آنگاه از مسجد بیرون آیم. ما صبح‌گاه از اصحاب پیامبرﷺ پرسیدیم: قرآن را چگونه حزب بندی می‌کنید؟ گفتند: آن‌را به شش سوره، پنج سوره، هفت سوره، نه سوره، یازده سوره، سیزده سوره، تقسیم‌بندی می‌کنیم و حزب بندی سوره‌های مفصّلات (سوره‌های کوچک که آیه‌های کوتاه دارند) از سورهٔ «ق» است تا پایان قرآن»[۵].

---

۱. سخاوی، جمال القرّاء و کمال الإقراء، چاپ بیروت ۱۹۹۳ م، ج ۱، ص ۳۷۹ - ۱۷۸.

۲. ضحی ۹۳: ۱. ۳. فجر ۸۹: ۱.

۴. حجر ۱۵: ۲۲. ر. ک: البرهان؛ ج ۱، ص ۲۴۹ و ۲۵۲.

۵. مسند احمد؛ ج ۴، ص ۳۴۳.

ظاهراً جملهٔ اخیر گفتهٔ خود اوس است که در دنبالهٔ بیان اصحاب پیامبرﷺ و به مناسبت ذکر کرده‌است. زیرا در آن زمان قرآن به‌صورت مصحف و ترتیب یافته در نیامده بود، تنها سوره‌ها کامل شده‌بود و آن‌ها را برای آسان‌تر شدن قرائت بر حسب ایام یا اوقات به قسمت‌های مساوی تقسیم می‌نمودند.

قرآن در مراحل تکاملی خود

قرآن از صدر اول، به‌خصوص از ناحیهٔ کتابت و زیبایی خط، باگذشت زمان سیر تکاملی داشته است. خطّاطان بزرگ، در زیبایی قرآن و تکمیل خط آن، سهم به‌سزایی داشته‌اند. نخستین کسی که در راه تکمیل کتابت مصحف و زیبایی خط آن قدم برداشت، خالدبن‌ابی‌الهیاج از اصحاب امیرالمؤمنین علی‌ؑ بود که در حدود سال صدم هجری درگذشته است. او به خوشنویسی و داشتن خط زیبا معروف بود. گفته‌اند که سعد، مولا و حاجب ولید، وی را برای کتابت مصحف و شعر و اخبار در دربار ولیدبن‌عبدالملك (۹۶ ـ ۸۶) استخدام کرد. او کسی است که پس از تجدید بنا و توسعهٔ مسجد نبوی در مدینه، به‌دست عمربن‌عبدالعزیز، سورهٔ شمس را با طلا بر محراب آن مسجد نوشت. این تجدید بنا به سال ۹۰ هجری پایان یافت[۱].

عمر بن عبدالعزیز از خالد خواست که مصحفی با همین خط برای او بنویسد و او مصحفی را با زیبایی تمام نوشت. عمربن‌عبدالعزیز آن‌را پذیرفت و بر او آفرین گفت. اما خالد مبلغ زیادی را برای انجام این‌کار می‌خواست، که عمر از پرداخت آن خودداری کرده و مصحف را به او پس داد.

محمّد بن اسحاق(ابن الندیم) می‌گوید: «مصحفی را به خط خالدبن‌ابی‌الهیاج از اصحاب علیؑ دیدم. این مصحف در مجموعهٔ خطوط تاریخی محمدبن‌الحسین معروف به ابن ابی بعره بود که پس از او به عبدالله‌بن‌حانی رسید»[۲].

خطاطان تا اواخر قرن سوم هجری مصحف‌ها را با خط کوفی می‌نوشتند. از این پس، در اوایل قرن چهارم، خط زیبای نسخ جای خط کوفی راگرفت. اولین مصحف

---

۱. تاریخ یعقوبی؛ ج۳، ص۳۰ و ۳۶.
۲. الفهرست؛ ص۹ فن اول از مقالهٔ اول و ص۴۶ فن اول از مقالهٔ دوم.

به خط نسخ، به‌دست خطّاط معروف محمّدبن‌علی‌بن‌الحسین بن مقله(۳۲۸-۲۷۲) نوشته شد. گفته شده‌است: وی اولین کسی است که به خط ثلث و نسخ نوشت. او که در علم هندسه تخصص داشت، با رسم حروف هندسی و بنا نهادن قواعد و اصول آن، خط عربی اسلامی را تغییر داد و بدان زیبایی بخشید. این‌کار منحصر به اوست و تاکنون در میان امت اسلامی خطّاطی با این مهارت یافت نشده‌است. تعدادی از مخطوطات تاریخی، مانند مصحف موجود در موزهٔ هرات در افغانستان منسوب به اوست و گفته‌اند که او دو بار قرآن را نوشت[۱].

خط نسخ عربی در قرن هفتم هجری، به‌دست یاقوت‌بن‌عبدالله موصلی(متوفای ۶۸۹) به حدّ اعلای کمال خود رسید. او با خط زیبای خود هفت مصحف نوشت. این مصحف‌ها با انواع خطوط نوشته شده‌بود و پیش‌وای دیگر نویسندگان قرارگرفت[۲]. کلّیه مصحف‌ها تا قرن یازدهم هجری بر شیوهٔ خط یاقوت نوشته می‌شد. در اول قرن دوازدهم ترک‌های عثمانی، به‌خصوص پس از فتح مصر به‌دست سلطان سلیم، خط عربی اسلامی را مورد توجه قرار دادند و به‌دست خطّاطان فارسی که در امپراتوری عثمانی خدمت می‌کردند در پیش‌برد و تکمیل این خط کوشیدند. سلطان سلیم تمام خطاطان، نقاشان و هنرمندان را در پایتخت خودگرد آورد. اینان انواع جدیدی از خطوط عربی، مانند خط رقعی، خط دیوانی، خط طغرایی و خط اسلامبولی را پدید آوردند، که هم‌چنان در نوشته‌ها متداول است.

برخی از خطّاطان عثمانی که شهرت بسیار یافتند عبارتند از: حافظ عثمان(متوفای ۱۱۱۰) و سیدعبدالله افندی(متوفای ۱۱۴۴) و استاد راسم(متوفای ۱۱۶۹) و ابوبکر ممتازبک مصطفی افندی، که خط رقعی را اختراع کرد. این خط از سهل‌ترین و ساده‌ترین خطوط عربی است. او قواعد این خط را وضع نمود و اولین بار با این خط کتابت کرد. ابوبکر ممتازبک در زمان سلطان عبدالمجید خان و به سال ۱۲۸۰ هجری این خط را عرضه کرد.

---

۱. الخط العربي الاسلامي: ص۱۵۵. الخطاط البغدادي، ص۱۶.
۲. الخط العربي الاسلامي: ص۱۷۱. مصور الخط العربي؛ ص۹۲.

چاپ مصحف‌ها نیز مانند کتابت آن، در دوره‌های مختلف رو به کمال داشته است. نخستین بار در حدود سال ۹۵۰ هجری مطابق ۱۵۴۳ میلادی، قرآن در بندقیه به‌چاپ رسید. ولی پس از چاپ، مقامات کلیسا به معدوم کردن آن دستور دادند. پس از آن در سال ۱۱۰۴ هجری مطابق با ۱۶۹۲ میلادی هنکلمان[1] در شهر هامبورگ به‌چاپ قرآن همت گماشت. پس از وی در سال ۱۱۰۸ هجری مطابق با ۱۶۹۶ میلادی ماراکی[2] در «پادو»[3] به‌چاپ قرآن دست زد.

به سال ۱۲۰۰ هجری مطابق با ۱۷۸۵ میلادی، مولا عثمان در «پطرزبورگ» روسیه، قرآن را چاپ کرد و این اولین چاپ اسلامی قرآن بود. نظیر آن در «قازان» نیز به‌چاپ رسید.

فلوگل[4] نیز در سال ۱۲۵۲ هجری مطابق با ۱۸۳۶ میلادی در شهر «لیپزیک»[5] به چاپی مخصوص از قرآن دست زد. این چاپ از قرآن به علت املای سادهٔ آن با استقبال بی‌نظیر اروپاییان رو به رو شد. اما مانند دیگر چاپ‌های اورپایی در جهان اسلام توفیقی به‌دست نیاورد.

اولین دولت اسلامی که به‌چاپ قرآن اقدام کرد و اقدام آن با موفقیت رو به‌رو شد، «ایران» بود. این دولت اسلامی دو چاپ سنگی زیبا و منقّح از قرآن تهیه کرد. این چاپ‌ها که در حجمی بزرگ ارائه شده و دارای ترجمه در ذیل هر سطر بود و برخوردار از فهرست‌های متعدد بود. اولین نسخه به سال ۱۲۴۳ هجری مطابق با ۱۸۲۷ میلادی در تهران و دومین نسخه در سال ۱۲۴۸ هجری مطابق با ۱۸۳۲ میلادی در تبریز به‌چاپ رسید. در این زمان در هند نیز قرآن چاپ و منتشر شد. به‌دنبال آن، از سال ۱۲۹۴ هجری مطابق با ۱۸۷۷ میلادی، ترکیهٔ عثمانی به‌چاپ‌های مختلفی از قرآن دست زد که در نهایت زیبایی و استواری قرار داشت.

در سال ۱۳۲۳ هجری مطابق با ۱۹۰۵ میلادی، روسیهٔ تزاری به‌چاپ قرآنی به خط کوفی و به حجمی بزرگ همت گماشت؛ که تصور می‌رفت یکی از مصحف‌های

---

* شهری بندری است در شمال ایتالیا.

1. Hincklemann
2. Maracci
3. Padoue
4. Flugel
5. Leipzig

اولیهٔ عثمانی است. این قرآن خالی از نقطه و علایم فتحه و کسره بود. چند ورق از اول آن افتاده و آخر آن نیز ناقص بود. این قرآن از آیهٔ هشتم سورهٔ بقره: «وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَقُولُ آمَنّا بِاللّٰهِ وَ بِالْیَومِ الآخِرِ وَ ماهُمْ بِمُؤمِنِینَ» آغاز و به آیهٔ چهارم از سورهٔ زخرف: «وَ اِنَّهُ فِیَ أُمِّ الْکِتابِ لَدَیْنا لَعَلِیٌّ حَکِیمٌ» پایان می‌یافت. این قرآن در سمرقند پیدا شده‌بود و در اختیار کتاب‌خانهٔ سلطنتی در پطرزبورگ بود و انستیتوی آثار در «تاشکند» آن‌را با همان حجم اصلی و خصوصیات دیگر در پنجاه نسخه فتوگرافی کرده، به مهم‌ترین دانش‌گاه‌های کشورهای اسلامی هدیه نمود. نسخه‌ای از این قرآن در کتاب‌خانهٔ دانش‌گاه تهران(با شمارهٔ ۱۴۴۰۳ DSS) موجود است.

در سال ۱۳۴۲ هجری مطابق با ۱۹۲۳ میلادی، کشور مصر به‌چاپ قرآن اقدام نمود. چاپ این قرآن به‌وسیلهٔ کمیته‌ای با تعیین وزارت اوقاف آن کشور و به سرپرستی مشایخ الازهر انجام شد. این نسخه از قرآن با پذیرش جهان اسلام رو به‌رو شد و چاپ‌های بسیاری بر اساس آن انجام گرفت.

در سال ۱۳۷۰ هجری مطابق با ۱۹۵۰، عراق نیز به‌چاپ نفیسی از قرآن دست زد. هم‌چنین سراسر جهان اسلام به‌چاپ و نشر قرآن به بهترین صور و زیباترین انواع چاپ همت گماشتند. این روش هم‌چنان در جهان‌اسلام ادامه دارد.

هم‌چنین قرآن دیگری از خطّاطی سوری به‌نام«عثمان طه» رواج یافت. این قرآن در کشورهای سوریه، عربستان، ایران، لبنان و دیگر کشورهای اسلامی چاپ شد. ویژگی این چاپ تنظیم آیات در صفحه و تقسیم منظم حزب‌ها و جزء‌های سی‌گانه قرآن است[1].

---

۱. برای اطلاع بیش‌تر از خط عثمان طه و ویژگی‌های آن رجوع کنید به: خرمشاهی، بهاءالدین؛ قرآن پژوهی؛ ص۶۵۷.

فصل چهارم

قُرّاء و قرائات سبع

قرائت قرآن و تلاوت آیات آن یکی از مهم‌ترین مسایل قرآن به‌شمار می‌رود، به‌طوری که از همان ادوار نخستین پیوسته عدّه‌ای به این‌کار همت گماشته و عهده‌دار قرائت قرآن و تعلیم آن در جامعهٔ اسلامی بوده‌اند. طبقات قرّاء شامل بزرگان صحابه چون عبداللهبن‌مسعود، اُبیّ‌بن‌کعب، ابوالدرداء و زیدبن‌ثابت در طبقهٔ اول؛ عبداللهبن‌عباس، ابوالاسود دوئلی، علقمةبن‌قیس، عبداللهبن‌سائب، اسودبن‌یزید، ابوعبدالرحمان سُلمی و مسروق‌بن‌اجدع در طبقه دوم؛ و بالاخره بزرگانی دیگر در طبقات سوم تا هشتم می‌گردد. پس از این طبقات از قرّاء، عهد تدوین قرائات آغاز شد و به‌دنبال آن قرّاء سبعه تعیین گردیدند.

سلسلهٔ قرّاء(قاریان به‌نام قرآن) و قرائات، قرن به قرن پیوسته ادامه داشت تا این‌که در اوایل قرن چهارم ابوبکر ابن‌مجاهد(۲۴۵ ـ ۳۲۴) شیخ‌القراء بغداد، قرائات را در هفت قرائت از هفت قاری بنام، به رسمیّت شناخت. بعدها در دوره‌های مختلف هفت قاری دیگر اضافه شد که بدین‌ترتیب مجموعاً چهارده قرائت معروف شد. به‌دلیل آن‌که هرکدام از این قرائات به‌وسیلهٔ دو راوی روایت شده، مجموع قرائت متداول به بیست و هشت قرائت می‌رسد.

در حجیّت قرائات و تواتر آن‌ها، که آیا جملگی به‌طور متواتر از پیامبر اکرم نقل و

ضبط شده‌است یا نه، گفتگو فراوان است. به‌طور کلّی از آن مباحث می‌توان نفی تواتر قرائات را نتیجه گرفت؛ زیرا طبق رأی محققین، بیش از یک قرائت از پیامبر اکرمﷺ نرسیده‌است و آن قرائتی است که در میان مردم(جمهور مسلمانان) متداول است و هر قرائت که با آن مطابق باشد، مقبول وگرنه مردود است[۱].

تعریف قرائت

قرائت همان تلاوت و خواندن قرآن کریم است و اصطلاحاً به‌گونه‌ای از تلاوت قرآن اطلاق می‌شود که دارای ویژگی‌های خاصی است. بدین معنا که هرگاه تلاوت قرآن به‌گونه‌ای باشد که از نصّ وحی الهی حکایت کند و بر حسب اجتهاد یکی از قُرّاء معروف ـ بر پایه و اصول مضبوطی که در علم قرائت شرط شده ـ استوار باشد، قرائت قرآن تحقق یافته است. البته قرآن دارای نصّ واحدی است و اختلاف میان قُرّاء بر سرِ به‌دست آوردن و رسیدن به آن نص واحد است.

امام‌صادقؑ می‌فرماید: «إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد و لکنّ الإختلاف یجیئ من قبل الرُّواة[۲]؛ قرآن یکی بیش نیست و اختلافات بر سر قرائت آن از جانب راویان [قاریان] صورت گرفته‌است». قاریان قرآن (قُرّاء معروف) راویان و ناقلان همان قرآنی هستند که بر پیامبرﷺ نازل گردیده و اختلاف آنان از اختلاف در نقل و روایت آن نصّ نشأت گرفته؛ و آن به سبب عواملی است که این اختلاف را ایجاب کرده‌است. پایه‌های آن عوامل عبارتند از:

ـ اختلاف مصاحف اوّلیّه، چه پیش از اقدام به یک‌سان کردن مصاحف در زمان عثمان و چه پس از آن؛

ـ نارسایی خط و نوشته‌های قرآن که از هرگونه علایم مُشخّصه و حتی از نقطه عاری بوده‌است؛

---

۱. ر.ک: التمهید؛ ج۲، ص۴۲ به بعد و ۲۲۶ ـ ۲۱۸.

۲. اصول کافی؛ ج۲، ص ۶۳۰، حدیث ۱۲.

ـ ابتدایی بودن خط نزد عرب آن روز.

عوامل اختلاف قرائات

عوامل اختلاف در قرائت قرآن به دوران صحابه، پس از وفات پیامبر اکرم ﷺ باز می‌گردد. در آن زمان، صحابه بر سر جمع و نظم و تألیف قرآن اختلاف کردند و همین امر سبب شد که گاه و بی‌گاه بر سر قرائت قرآن میان قاریان اختلافی پدید آید. هر گروه قرائت خویش را بر دیگران ترجیح می‌داد و به‌دنبال آن گفت‌وگوها و بگو مگوها به‌وجود می‌آمد و گاه کار به منازعه می‌کشید.

این اختلافات موجب شد تا در عهد عثمان مصحف واحدی تهیه شود و از روی آن نسخه‌های متعدد و متحدالشکلی تهیه گردیده، به مراکز مهم کشور اسلامی فرستاده شود. البته اختلافاتی میان این نسخه‌ها که می‌بایست کاملاً متحد باشند، یافت شد که بعداً مایهٔ برخی اختلاف قرائات گردید. در جدول زیر به برخی از این اختلافات اشاره می‌شود:

سوره	آیه	مصحف مدینه و شام	مصحف کوفه و بصره مطابق با مصحف امروز
بقره	۱۱۶	قالوا اتخذ الله ولداً...	وقالوا اتخذ الله ولداً...
بقره	۱۳۲	و أوصی بها ابراهیم...	و وصّی بها ابراهیم...
مائده	۵۴	من یرتدد منکم عن دینه...	من یرتدّ منکم عن دینه...
اعراف	۱۴۱	و اذ أنجاکم من آل‌فرعون...	و اذ أنجیناکم من آل‌فرعون...
إسراء	۹۳	قال سبحان ربّي...	قل سبحان ربّي...

این همه کوشش که برای یک‌سان شدن مصاحف به کار رفته بود، تقریباً هدر رفته به‌نظر می‌آمد و دامنهٔ این اختلافات روز به روز گسترده‌تر می‌شد. تا دیروز، اختلاف بر سر قرائت صحابه بود و امروز پس از یک‌سان شدن مصاحف، اختلاف بر سر خود مصاحف است. البته خلیفه (عثمان) این نارسایی‌ها را در همان وهلهٔ اول در مصحفی که به‌دست او دادند مشاهده کرد و اعتراض نمود که چرا می‌بایست

این‌گونه نارسایی‌ها در این مصحف وجود داشته‌باشد؟ او گفت: «أری فیه لحناً؛ خطای نوشتاری در آن می‌بینم». به او گفتند: «أفلا نغيّره؛ آیا آن‌را تغییر ندهیم؟» گفت: «نه، دیگر دیر شده‌است، عرب خود با زبان فطری خود آن‌را استوار می‌خواند»، ولی فکر نمی‌کرد که در آینده ملت‌های مختلف با زبان‌های مختلف باید این قرآن را بخوانند و سلیقهٔ عربی اصیل را حتی خود عرب نیز در روزگاران بعد نخواهند داشت[۱].

به هر جهت عوامل اختلاف مصاحف حتی پس از یک‌سان شدن آن‌ها بسیار است. در ذیل به برخی از مهم‌ترین عوامل اشاره می‌شود:

۱. ابتدایی بودن خط

خط در جامعهٔ عربی آن روز در مراحل ابتدایی خود بود، اصول کتابت استوار نشده و مردم عرب فنون خط و روش نوشتن صحیح را نمی‌دانستند؛ و بسیاری از کلمات را به مقیاس تلفظ می‌نگاشتند. امروزه، هنوز آثاری از آن نحوه کتابت در رسم‌الخط باقی مانده است. در آن رسم‌الخط، کلمه به شکلی نوشته می‌شد که به چند وجه قابل خواندن بود؛ نون آخر کلمه را به شکلی می‌نوشتند که با «ر» فرقی نداشت و نیز شکل «و» با «ی» یکی بود. چه بسا «م» آخر کلمه به شکل «و» و «د» را به صورت کاف کوفی و عین وسط را به شکل «ه» می‌نوشتند. گاهی حروف یک کلمه را جدا از یک‌دیگر می‌نگاشتند. «ی» را از کلمه جدا می‌کردند، مانند «یَسْتَحْیِ ی» و «نُحیِ ی» و «أُحیِ ی» یا این‌که «ی» را حذف می‌کردند. چنان‌که «ایلافهم» به شکل «إلافهم» نوشته می‌شد که خود برای خواننده ایجاد اشکال می‌کرد. لذا برخی از قرّاء لفظ اخیر را همان‌گونه که نوشته‌شده ـ بدون یا ـ خوانده‌اند، از جمله ابوجعفر را می‌توان نام برد که آیهٔ «لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ»[۲] را با حذف همزه و اثبات «یا» «لیلاف قریش» و آیهٔ «إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ»[۳] را با حذف «یا» و اثبات همزه «إلافهم» می‌خواند.[۴]

---

۱. ر.ک: التمهید؛ ج۲، ص ۸ ـ ۴.
۲. قریش۱۰۶: ۱.
۳. قریش۱۰۶: ۲.
۴. تفسیر طبرسی؛ ج۱، ص۵۴۴. شرح مورد الظمآن؛ ص۱۴۳.

ابن فِلَیِّح «إلفهم» با اثبات همزه و اسقاط یا و سکون لام قرائت کرده و هر یک از قرّاء به علت نارسایی رسم‌الخط، این کلمه را به‌نحوی عجیب خوانده‌است. هم‌چنین، گاه تنوین را به شکل نون می‌نوشتند و نون را به‌صورت الف. مثلاً «لنسفعن»[۱] به‌صورت «لنسفعاً»، و آیهٔ «وَ لِيَكُونَنْ مِنَ الصَّاغِرِينَ»[۲] به شکل «ليكوناً...» نوشته می‌شد. به عبارت دیگر الف تنوین را به‌جای نون تأکید خفیفه به‌کار می‌بردند. از این رو آیهٔ «وَ إِذَنْ لآتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْراً عَظِيماً»[۳] را به‌صورت «إذاً» نیز نوشته‌اند[۴].

در رسم‌الخط ابتدایی آن زمان، هم‌چنین واو و یا بدون هیچ علتی حذف می‌شد که خود یکی از مهم‌ترین عوامل ابهام و اشکال و اختلاف در قرائت، بلکه در تفسیر، به‌شمار می‌آمد. مثلاً در آیهٔ «وَ صَالِحُوا الْمُؤْمِنِينَ»[۵] واو از «صالحوا» حذف و به‌صورت «وَ صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ» نوشته شده. لذا معلوم نبود که این کلمه مفرد است یا جمع مضاف[۶].

گاه نیز الف از «عاداً الأُولیٰ»[۷] حذف می‌گردید، و به‌صورت «عاد الأولی» نوشته می‌شد و در نتیجه خواننده نمی‌دانست کلمهٔ «عاد» فعل است یا اسم[۸]. در برخی مصاحف به «جاءنا»[۹] الف اضافه می‌شد و به‌صورت «جاءانا» در می‌آمد که روشن نبود این کلمه مفرد است یا تثنیه[۱۰]. هم‌چنین در پی بسیاری از واوهایِ آخر کلمه (لام الفعل) الف گذارده می‌شد و این تصور پیش می‌آمد که این واو علامت جمع است و از طرف دیگر، الف را از واو جمع حذف می‌نمودند. مثال‌هایی از مورد اول: «إنّما أشكوا بَثّی»، «فلایربوا»، «نبلوا أخباركم»، «ماتتلوا الشیاطین». و از مورد دوم: «فاؤو»، «جاؤو»، «تبؤو الدار»، «سعو» و «عتو» و... .

خلاصه، این‌گونه نارسایی‌ها در رسم‌الخط مصاحف اولیه ـ که هنوز هم باقی است ـ مشکلات بسیاری به بار آورد، از جملهٔ این مشکلات بروز اختلافات بسیار

---

۱. علق ۹۶: ۱۵.
۲. یوسف ۱۲: ۳۲.
۳. نساء ۴: ۶۷.
۴. شرح مورد الظمآن؛ ص۱۸۶.
۵. تحریم ۶۶: ۴.
۶. تفسیر طبرسی؛ ج ۱۰ ص۳۱۶. شرح مورد الظمآن؛ ص۴۷.
۷. نجم ۵۳: ۵۰.
۸. شرح مورد الظمآن؛ ص۱۲۵.
۹. زخرف ۴۳: ۳۸.
۱۰. شرح مورد الظمآن؛ ص۱۲۸.

عمیق میان قاریان قرآن بود. به علت همین نارسایی‌ها در رسم‌الخط مصحف بود که برخی از پیشینیان از آن سلب اعتماد نموده، بسیاری از موارد ابهام قرآن را غلط پنداشته‌اند و از خطاکاری‌های نویسندگان اصلی قرآن شمرده‌اند. چنان‌که از ابن عباس روایت شده که او آیهٔ «وَ قَضیٰ رَبُّکَ أَلّاٰ تَعْبُدوا إِلاّٰ إِیّاٰهُ»[1] را «و وصّی» قرائت می‌کرد و می‌گفت: «آیه در اصل به این نحو بود و بر اثر چسبیدن واو دوم به صاد، مردم آن‌را «قضی» خوانده‌اند». البته روشن است که در نوشته‌های اولیه نقطه نیز وجود نداشته و زمینهٔ چنین تصوری پیش آمده‌است.

ابن اشته می‌گوید: «نویسنده در نوشتن کلمهٔ «وقضی» مرکب زیاد به‌کار برده و در نتیجه واو به صاد چسبیده است»[2] و نیز از ابن عباس روایت شده‌است که «آیهٔ ۳۱ از سورهٔ رعد را به این نحو می‌خواند: «اَفَلَمْ یتبیّن الّذینَ آمَنوا». به او گفته‌شد در مصحف «أَفَلَمْ یَیْأَسِ» آمده‌است، ولی او گفت: گمان می‌کنم نویسنده اشتباه کرده، دندانه‌های حروف را درست ننوشته‌است»[3]. باید توجه داشت که در نوشته‌های پیشین به‌جای الف ـ در وسط کلمه ـ دندانه می‌گذاردند. لذا «ییئس» با «یتبیّن» جز در شمارهٔ دندانه‌ها در نوشتن چندان تفاوتی نداشت.

۲. بی‌نقطه بودن حروف

یکی از عواملی که در قرائت قرآن مشکلات فراوانی ایجاد نمود، بی‌نقطه بودن حروف مُعجَمه (نقطه‌دار) و جدا نساختن آن از حروف مُهمَله (بی‌نقطه) بود. لذا میان «س» و «ش» در نوشتن هیچ فرقی نبود. هم‌چنین میان «ب»، «ت» و «ث»؛ «ج»، «ح» و «خ»؛ «ص» و «ض»؛ «ط» و «ظ»؛ «ع» و «غ»؛ «ف» و «ق»؛ «ن» و «ی» تفاوتی وجود نداشت. خواننده باید با دقت در معنای جمله و ترکیب کلامی تشخیص می‌داد که حرف موجود، جیم است یا حا و یا خا. هم‌چنین حرف مورد نظر با است یا تا و ثا، نون است یا یا.

از این جهت در سورهٔ حجرات در قرائت کسائی آمده‌است: «إِنْ جٰاءَکُمْ فٰاسِقٌ

---

۱. اسراء۱۷: ۲۳.
۲. الاتقان؛ ج ۱، ص ۱۸۰. الدرالمنثور؛ ج ۴، ص ۱۷۰.
۳. فتح الباري؛ ج۸، ص۲۸۳ ـ ۲۸۲ و رجوع کنید به: تفسیر طبری؛ ج۱۳، ص۱۰۴. الاتقان؛ ج ۱، ص۱۸۵.

بِنَبَاءٍ فتثبّتوا» و در قرائت دیگران «... فَتَبَيَّنُوا»[۱]. ابن عامر و کوفیون خوانده‌اند: «نُنْشِزُها...»[۲] و دیگران «نَنشرَها...»[۳]. ابن عامر و حفص خوانده‌اند: «وَ يُكَفِّرُ عَنْكُمْ...»[۴] و دیگران «نکفّر...»[۵]. ابن سمیقع: «فالیوم ننحّیک ببدنك» و دیگران «... نُنَجّيكَ...»[۶] خوانده‌اند[۷].

کوفی‌ها - جز عاصم - «لنثوینّهم من الجنة غُرَفاً» و دیگران «لَنُبَوِّئَنَّهُمْ»[۸] خوانده‌اند[۹].

۳. خالی بودن از علایم و حرکات

در مصاحف اولیه کلمات عاری از هرگونه اِعراب و حرکات ثبت می‌شد. وَزن و حرکت اِعرابی و بِنائی کلمه مشخص نبود، لذا برای خوانندهٔ غیر عرب مشکل بود تا تشخیص دهد وزن و حرکت کلمه چگونه است. حتی برای کسانی که با زبان عربی آشنا بودند دشوار بود تا بدانند هیأت کلمه چگونه است. مثلاً مشخص نبود «اعلم» فعل امر است یا فعل متکلم مضارع و احیاناً افعل التفضیل یا فعل ماضی از باب اِفعال.

حمزه و کسائی آیهٔ «قالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللّهَ عَلىٰ كُلِّ شىءٍ قدير»[۱۰] را به صیغهٔ فعل امر خوانده‌اند و دیگران به صیغهٔ فعل مضارع متکلم[۱۱]. کما این‌که نافع آیهٔ «وَ لا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحابِ الْجَحيمِ»[۱۲] را به صیغهٔ نهی و دیگران به صیغهٔ فعل مضارع مجهول خوانده‌اند[۱۳].

حمزه و کسائی آیهٔ «و من يطّوّع...»[۱۴] را با «یا» و تشدید «طا» به‌صورت مضارع

---

۱. حجرات۴۹: ۶. ر.ک: ابو حفص انصاری؛ المکرر؛ ص۱۴۱.
۲. بقره۲: ۲۵۹.
۳. الکشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج۱، ص۳۱۰.
۴. بقره۲: ۲۷۱.
۵. الکشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج۱، ص۳۱۶.
۶. یونس۱۰: ۹۲.
۷. تفسیر طبرسی؛ ج۵، ص۱۳۰. قرطبی؛ الجامع لأحکام القرآن؛ ج۸، ص۳۷۹.
۸. عنکبوت۲۹: ۵۸.
۹. تفسیر طبرسی؛ ج۸، ص۲۹۰.
۱۰. بقره۲: ۲۵۹.
۱۱. الکشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج۱، ص۳۱۲.
۱۲. بقره۲: ۱۱۹.
۱۳. الکشف عن وجوه القراءات السبع، ج ۱؛ ص۲۶۲.
۱۴. بقره۲: ۱۵۸.

مجزوم خوانده و دیگران آیه را با «تا» و فتح و تخفیف «طا» به‌صورت فعل ماضی خوانده‌اند[۱].

ابن ابی هاشم گفته‌است: «سبب اختلاف در قرائات سبع این است که مصاحف فرستاده شده به مناطق و مراکز اسلامی، از هرگونه علایم مشخصه، نقطه و شکل، عاری بود. مردم از همین مصاحف برداشت می‌کردند، لذا میان قاریان شهرها اختلاف پدید می‌آمد»[۲].

استاد بزرگ‌وار آیت الله خویی فرموده است: «روشن نیست که اختلاف در قرائات منسوب به نقل باشد. بلکه به اجتهادات قرّاء منسوب است و مؤید آن تصریح بزرگان در این زمینه است. بلکه اگر ملاحظه شود که مصحف‌های اولیه از نقطه و شکل (اعراب و حرکات) خالی بوده، این احتمال قوت پیدا می‌کند»[۳].

۴. نبودن الف در کلمات

یکی دیگر از عواملی که در رسم‌الخط مشکل می‌آفرید، نبودن الف در رسم‌الخط آن روز بود. خط عربی کوفی از خط سریانی نشأت گرفته‌است. در خط سریانی مرسوم نبود که الف وسط کلمه را بنویسند و آن‌را اسقاط می‌کردند. چون قرآن در ابتدا با خط کوفی نگاشته می‌شد، الف‌های وسط کلمه مانند «سماوات» را نمی‌نوشتند (به این صورت: سموت). بعدها که علایم مشخصه ایجاد شد، الف را صرفاً با علامت الف کوچک در بالای کلمه مشخص می‌ساختند، مانند «سمٰوٰت».

این امر (اسقاط الف وسط کلمه) بعدها در بسیاری از موارد منشأ اختلاف قرائت گردید. مثلاً نافع و ابوعمرو و ابن کثیر «ما یَخْدَعونَ»[۴] را «وَ مٰا یخادعون اِلّآ اَنْفُسَهُمْ» خوانده‌اند. به‌دلیل آن‌که این کلمه در صدر آیه با همین وزن و اسقاط الف نوشته شده‌بوده‌است، پس گمان برده‌اند این کلمه هم همان‌گونه است[۵]. در صورتی‌که

---

۱. الکشف عن وجوه القراءات السبع، ج ۱؛ ص۲۶۸.

۲. طاهر بن احمد جزایری، التبیان، مطبعهٔ منار ۱۳۳۴، ص ۸۶. البیان، ص۸۶.

۳. البیان؛ ص۱۸۱.

۴. بقره۲: ۹.

۵. الکشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج۱. ص۲۲۴.

مقتضای معنای آیه، بدون الف است. و نیز آیهٔ «وَ حَرامٌ عَلى قَرْيَةٍ أَهْلَكْناها أَنَّهُمْ لا يَرْجِعُونَ»[1] چون بدونِ الف ثبت شده‌بود، حمزه وکسائی و شعبه آن‌را «حرم» باکسر حاء مهمله خوانده‌اند[2].

ابوجعفر و بصریّون: «وَ إِذْ واعَدْنا مُوسىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً»[3] در همین سوره و سورهٔ اعراف و طه را، بدون الف «وعدنا» (ماضی ثلاثی مجرد) خوانده‌اند و دیگران با الف. نافع «فِي غَيابَتِ الْجُبِّ»[4] را «فی غیابات...» خوانده، به گمان این‌که جمع است، زیرا این کلمه در مصحف بدین گونه رسم شده‌بود «غیبت الجب». لذا هر کس طبق اجتهاد خود آن‌را جمع یا مفرد خوانده و دلایل قرائت خود را مشروحاً بیان داشته است[5].

خلاصه، این‌گونه عوامل ـ که به برخی اشاره شد[6] ـ موجب گردید که قرّاء بر سر رسیدن به قرائت، با هم اختلاف کنند و هر یک طبق اجتهاد خود و دلایلی که در دست دارد، قرائت خود را توجیه نماید.

قُرّاء سبعه و راویان آن‌ها

به دلایلی که ذکر شد قرائت قرآن بین قاریان در مواردی اختلافی بود و تعداد قاریان در طی سالیان متمادی افزایش می‌یافت تا این‌که ابن‌مجاهد از میان کلیه قرائات، هفت قرائت را برگزید که هرکدام دو راوی دارند:

۱. ابن عامر: عبدالله‌بن‌عامر یحصبی (متوفای ۱۱۸) قاری شام؛ دو راوی او هشام‌بن‌عمّار (۲۴۵ ـ ۱۵۳) و ابن ذکوان(۲۴۲ ـ ۱۷۳) هستند که هرگز ابن عامر را درک نکرده‌اند.

۲. ابن کثیر: عبدالله بن کثیر دارمی (متوفای ۱۲۰) قاری مکه؛ دو راوی او بزّی (۲۵۰ ـ ۱۷۰) و قُنْبُل (۲۹۵ ـ ۱۹۱) هستند که هرگز او را درک نکرده‌اند.

---

۱. انبیا۲۱: ۹۵.
۲. شرح مورد الظمآن؛ ص۱۲۶.
۳. بقره۲: ۵۱
۴. یوسف۱۲: ۱۰.
۵. الکشف عن وجوه القراءات السبع؛ ج۲، ص۵.
۶. عوامل مؤثّر در به‌وجود آمدن اختلاف در قرائات را تا بیش از هفت عامل عمده در «التمهید، ج۲» یادآور شده‌ایم بدانجا رجوع شود.

۳. **عاصم**: عاصم بن ابی النَجُود اسدی (متوفای۱۲۸) قاری کوفه؛ دو راوی او حفص‌بن‌سلیمان ـ پسر خواندهٔ او ـ (۱۸۰ ـ ۹۰) و شعبه ابوبکربن‌عیّاش (۱۹۳ ـ ۹۵) هستند. حفص قرائت عاصم را دقیق‌تر و مضبوط‌تر می‌دانست و قرائت عاصم به‌وسیلهٔ او منتشر شده و تا امروز متداول است و همین قرائتی است که امروزه در اکثر کشورهای اسلامی رایج است.

۴. **ابو عَمرو**: زبّان ابوعَمرو بن علاء مازنی؛ (متوفای ۱۵۴) قاری بصره؛ دو راوی او دوری حفص‌بن‌عمر (متوفای ۲۴۶) و سوسی صالح‌بن‌زیاد (متوفای ۲۶۱) هستند که او را درک نکرده‌اند و به‌واسطهٔ یزیدی قرائت را از او گرفته‌اند.

۵. **حمزه**: حمزة بن حبیب زیّات (متوفای ۱۵۶) قاری کوفه؛ دو راوی او خلف‌بن‌هشام (۲۲۹ ـ ۱۵۰) و خلّادبن‌خالد (متوفای ۲۲۰) که قرائت را با واسطه از او گرفته‌اند.

۶. **نافع**: نافع بن عبدالرحمان اللیثی (متوفای ۱۶۹) قاری مدینه؛ دو راوی او عیسی‌بن‌میناء (۲۲۰ ـ ۱۲۰) معروف به قالون ـ پسرخوانده نافع ـ و ورش، عثمان‌بن‌سعید (۱۹۷ ـ ۱۱۰) هستند و این قرائت همان است که در برخی از کشورهای مغرب عربی امروزه رایج است.

۷. **کسائی**: علی بن حمزه (متوفای ۱۸۹) قاری کوفه؛ دو راوی او لیث‌بن‌خالد (متوفای ۲۴۰) و دوری، حفص‌بن‌عمر ـ که راوی ابوعمرو هم بود ـ (متوفای ۲۴۶) هستند.

قراء عشرة

متأخرین سه نفر دیگر بر این هفت نفر اضافه کرده‌اند:

۸. **خلف**: خلف بن هشام، راوی حمزه (متوفای ۲۲۹) قاری بغداد؛ دو راوی او ابویعقوب (متوفای ۲۸۶) و ابوالحسن(متوفای ۲۹۲) هستند.

۹. **یعقوب**: یعقوب حضرمی (متوفای ۲۰۵) قاری بصره؛ دو راوی او رُوَیس (متوفای ۲۳۸) و روح (متوفای ۲۳۵) هستند.

۱۰. **ابوجعفر**: ابو جعفر مخزومی (متوفای ۱۳۰) قاری مدینه؛ دو راوی او ابن

وردان (متوفای ۱۶۰) و ابن جَمّاز (متوفای ۱۷۰) هستند.

قراء اربعة عشر

چهار قاری دیگری که به قرائت شاذ (خلاف مشهور) قرائت می‌کردند، ولی مقبول عامّهٔ مردم بودند، بر این ده قاری افزوده شده‌اند:

۱۱. **حسن بصری:** حسن بن یسار (متوفای ۱۱۰) قاری بصره؛ دو راوی او شجاع بلخی (۱۹۰ ـ ۱۲۰) و دوری (متوفای ۲۴۶) که او را درک نکرده و با واسطه از او روایت کرده‌اند.

۱۲. **اِبن مُحَیصن:** محمد بن عبدالرحمان (متوفای ۱۲۳) قاری مکه؛ دو راوی او بَزّی (۲۵۰ ـ ۱۷۰) و ابن شنبوذ (متوفای ۳۲۸) هستند که با واسطه از او روایت کرده‌اند.

۱۳. **یزیدی:** یحیی بن مبارک (متوفای ۲۰۲) قاری بصره؛ دو راوی او سلیمان‌بن‌حکم (متوفای ۲۳۵) و احمدبن‌فرج ضریر (متوفای ۳۰۳) هستند که با واسطه از او روایت کرده‌اند.

۱۴. **أعمش:** سلیمان بن مهران اسدی (متوفای ۱۴۸) قاری کوفه؛ دو راوی او شنبوذی (۳۸۸ ـ ۳۰۰) و مطوّعی (متوفای ۳۷۱) هستند که با چند واسطه از او روایت کرده‌اند.

این چهارده قرائت معروف که هرکدام از طریق دو راوی نقل شده‌است، مجموعاً بیست و هشت قرائت را تشکیل می‌دهند که شناسایی آنان فی الجمله انجام گرفت.

پنج نفر از قرّاء سبعه به غیر از ابن عامر و ابوعمرو ایرانی الاصلند. ابن عامر مجهول النسب و ابوعمرو از قبیلهٔ مازن تمیم است؛ ولی قاضی اسد یزیدی می‌گوید: «او از فارس شیراز از روستای کازرون برخاسته است».

عاصم، ابوعمرو، حمزه و کسائی، صریحاً اظهار تشیّع می‌نمودند، ولی ابن‌کثیر و نافع از آن‌جا که هر دو از فارس هستند، احتمالاً شیعه بودند. اما ابن عامر، بزرگ

شدهٔ خاندان اموی بود او فردی ناشایست و بی پروا شناخته می‌شد[1].

تواتر قرائات سبع

یکی از مسایل مهم، مسأله تواتر قرائات سبع است که آیا این قرائات بالخصوص، متواترند و حجیّت قطعی دارند؟ زیرا اگر متواتر باشند و با نقل همگانی روایت شده باشند، در حجیّت آن‌ها شک و تردیدی نخواهد بود.

درگفتار بسیاری از نویسندگان و نیز برخی فقها، مسألهٔ تواتر قرائات سبع مطرح شده‌است. آنان گمان برده‌اند که این قرائات جملگی متواترند و حجیّت شرعی دارند، بنابراین نمازگزار می‌تواند یکی از این قرائت‌ها را برگزینند. ولی محققین، تواتر قرائات را انکار می‌کنند و آن‌را قابل تصوّر نمی‌دانند، زیرا مقصود از تواتر قرائات سبعه چیست؟ اگر مقصود از نقل همگانی این قرائات نقل از خود قُرّاء سبعه باشد، این فاقد ارزش است، چه مبدأ تواتر باید مقام معصوم باشد تا منقول حجیت پیدا کند. و اگر مقصود تواتر نقل از پیامبرﷺ تا به این قرّاء باشد، این امر ثابت نیست، زیرا بیش‌تر قرّاء، حتی سند قرائت ندارند چه رسد به تواتر. به‌علاوه بیش‌تر قرائات از روی اجتهاد شخصی بوده و هرگز مستند به نقل و روایت نیست و اگر فرضاً تواتر قاریان را بپذیریم این تواتر اثری نخواهد داشت، زیرا تواتر برای کسی حجیت دارد که نسبت به خود او حاصل شده باشد نه دیگران. و اگر نقل از پیامبرﷺ به قرّاء و از آنان به دیگران باشد، فاقد شرط تواتر است، زیرا اساسی‌ترین شرط تواتر آن است که از مبدأ تا مقصد در تمامی طبقات، نقل همگانی وجود داشته‌باشد و در این فرض چنین نمی‌باشد، زیرا در وسط به نقل فرد می‌رسد و از تواتر ساقط می‌گردد.

فرض کنیم که هر یک از قرائت‌های سبعه، از پیامبرﷺ تا خود قاری متواتر است و سپس از وی به دیگران نقل شده‌است، آنگاه لازمهٔ این فرض آن است که در دوران خود قاری اشخاص دیگری نیز این قرائت را نقل کنند. در صورتی‌که چنین نیست و کسی جز خود قاری قرائت را نقل نکرده است و صرفاً اوست که ناقل تواتر به دیگران است و این عمده‌ترین شرط تواتر را از دست داده‌است، زیرا در تمامی

---

۱. ر. ک: التمهید؛ ج۲، ص ۲۳۱ ـ ۲۲۶.

طبقات نقل همگانی وجود نداشته است.

بنابراین مسألهٔ تواتر قرائات سبع، اساساً قابل تصور نبوده و معقول نیست، زیرا در زمان هر یک از قاریان هفت‌گانه ناقل تواتر، صرفاً خود آن قاری بوده نه دیگران، وگرنه آن قرائت بدو نسبت داده نمی‌شد و جنبهٔ اختصاصی پیدا نمی‌کرد. اینک شرح این اجمال:

اصطلاح تواتر

تواتر اصطلاحی است در فّن «شناخت حدیث». در این فن، حدیث به اقسام متواتر، مشهور، مستفیض ، آحاد، صحیح، حسن، مرسل و ضعیف و... تقسیم می‌شود. حدیث متواتر آن است که راویان آن، در تمام طبقات در حدّی از کثرت و گستردگی باشند که یقین حاصل شود تبانی آنان بر ساختن آن حدیث و نقل آن به‌دروغ عادتاً ممتنع باشد. از این‌رو حدیث متواتر باید دارای شرایط زیر باشد:

ـ اتصال کامل سند حدیث از آخرین راوی تا منبع اوّلیهٔ حدیث.

ـ تعداد راویان و ناقلان حدیث در حدّی باشد که از نظر کثرت بیش از تعداد راویان حدیث مستفیض و مشهور به‌شمار آیند، به‌گونه‌ای که احتمال تبانی آنان بر دروغ داده نشود.

ـ کثرت راویان در هر دوره و طبقه، شرط است. بدین نحو که در هر زمانی حدیث را گروهی از گروه قبل از خود نقل کرده باشند تا حدیث به منبع اولیه برسد.

بنابراین اگر در یک طبقه از این طبقات تعداد راویان کم باشد و یا در یک مورد به راوی واحد منتهی شود و مجدداً تعداد راویان آن حدیث رو به کثرت و افزایش گذارد، چنین حدیثی اصطلاحاً متواتر نیست و در زمرهٔ اخبار آحاد به‌شمار می‌آید. فرضیّهٔ «تواتر قرائت‌ها» از همین قبیل است، زیرا نقل قرائت از خود قرّاءِ، متواتر است. اما نسبت به زمان قبل از آنان تا زمان صحابه و عهد پیامبرﷺ فاقد شرط تواتر است و در زمرهٔ أخبار آحاد به‌شمار می‌آید و این در صورتی است که سندی وجود داشته‌باشد.

سندهای تشریفاتی

اَرباب کتب قرائات برآن شده‌اند تا سندهایی برای قرائت‌ها، به‌ویژه قُرّاء سبعه به‌دست آورند و قرائت آنان را مستند به پیامبرﷺ اِرائه دهند. در این راه از مشایخ قُرّاء استفاده کرده، سلسلهٔ مشایخ را به‌عنوان سلسلهٔ اَسناد قرائات جلوه داده‌اند. در حالی که سلسلهٔ مشایخ را نمی‌توان سلسلهٔ اَسناد روایت گرفت، زیرا شاگردی که نزد استاد خود تعلیم یافته، تربیت شدهٔ او است نه راوی از وی. هر صاحب قرائتِ تربیت یافته، اختیار و نظر خود را در قرائت اظهار می‌دارد، نه نظر شیخ و استاد خویش را تا روایت یا نقل از وی بوده‌باشد. در حقیقت هر صاحب قرائت در انتخاب نحوهٔ قرائت اجتهاد می‌کند لذا او را صاحب اختیار می‌دانیم نه راوی و ناقل قرائت مشایخ خود. از این رو است که قرائت هر یک از قُرّاء را به خود او نسبت می‌دهیم همانند آرای فقهیّهٔ فقها که هر نظریهٔ فقهی به همان صاحب نظر انتساب دارد، نه به شیخ او تا حالت نقل و روایت پیدا کند! به‌علاوه خود قُرّاء در بیش‌تر قرائت‌ها[1] چنین ادّعایی نکرده‌اند و درکتب قرائات، برای اختیار هر صاحب قرائتی دلایل و حُجَجی اقامه نموده، آن‌را منشأ اختیار قرائت ویژهٔ او شناخته‌اند. این می‌رساند که مستند قرائت هر قاری بزرگ، اجتهاد وی می‌باشد نه روایت از استاد خویش. از این رو سندهایی که در برخی کتب قرائات؛ مانند «التیسیر» و «التحبیر» و «المکرّر» و غیره آمده، در واقع سندهای تشریفاتی است که به جهت ترفیع شأن قاریان معروف کوشیده‌اند تا از سلسلهٔ مشایخ آنان، به‌عنوان سلسلهٔ روایت اَسناد اِستفاده نمایند. شیخ و استاد شاگردان خود را تربیت می‌کنند تا خود صاحب نظر شوند نه آن‌که یافته‌های خود را به آنان تلقین نمایند و آنان بدون کم و کاست آن‌را دریافت دارند و به دیگران انتقال دهند!

جالب آن‌که این تلاش در مورد برخی از قُرّاء چندان ثمربخش نبوده، نتوانسته‌اند

---

۱. متذکر می‌شویم تنها عاصم است که دو قرائتی راکه به دو شاگرد خویش(حفص و شعبه) آموخته، به نقل از اساتید خود استناد می‌کند. قرائتی راکه به حفص آموخته، از ابوعبدالرحمان سُلَمی از مولا امیرمؤمنانؑ گرفته و قرائتی راکه به شعبه آموخته از زرّبن حبیش از عبداللّه بن مسعود گرفته‌است. و در دیگر قُرّاء معروف چنین استنادِ نقلی اِرائه نشده‌است.

حتی سلسلهٔ مشایخ او را بهدست آورند. مثلاً عبداللّه بن عامریحصبی(متوفای ۱۱۸) که نزدیک‌ترین قُرّاء سبعه به دوران صحابه است، مشایخ او را نیافته تا سند روایتی برای قرائت وی ارائه دهند. ابن جزری، نُه قول در سلسلهٔ مشایخ او یاد می‌کند و در نهایت ترجیح می‌دهد که وی قرائت را از «مغیرة بن ابی شهاب مخزومی» آموخته و «مغیره» نیز قرائت را از عثمان از پیامبر گرفته است. این در حالی است که از برخی نقل می‌کند.معلوم نیست ابن عامر، قرائت را از که آموخته[1] و در بارهٔ مغیره نیز تشکیک شده که قرائت را از عثمان گرفته باشد[2].

علاوه بر این، مغیره که به‌عنوان شیخ قرائت ابن عامر معرفی شده، فردی ناشناخته است. شمس الدین ذهبی گوید: «گمان می‌رود که او در دوران حکومت معاویه در شام، قاری دمشق بوده که ابن عامر، قرائت را از وی آموخته باشد». گوید: «مغیرة بن ابی شهاب جز ازگفتهٔ ابن عامر شناخته نشده‌است[3]. لذا «ابن عساکر» در تاریخ دمشق ـ که شیوهٔ او در آن کتاب گزارش حال بزرگان دمشق است ـ نامی از مغیرة بن ابی شهاب نبرده، جز در شرح حال عبداللّه بن عامر که از وی پرسیدند قرائت را نزد که آموختی؟ ـ زیرا مورد اتهام بود ـ او در جواب گفت: نزد مغیره و او از عثمان گرفته بود»[4].

بیش از این از شیخ قرائت بودن مغیره و شخصیّت او و فراگیری او از عثمان، اطلاعی در دست نیست. اساساً مطرح کردن عثمان به‌عنوان شیخ قرائت، با آن همه گرفتاری‌های وی و مشاغل فراوان دیگر او، جای سؤال است که پاسخ قانع کننده‌ای برای آن نتوان یافت!

اخبارِ آحاد نه متواتر

به فرض ثبوت اسناد بین قاری و یکی از صحابهٔ اولیه، چنین اسنادی در زمرهٔ اسناد آحاد است و شرایط تواتر در آن وجود ندارد.

دومین قاری نزدیک به عهد صحابه، عبدالله‌بن‌کثیر است که به سال ۱۲۰ هجری

---

۱. عناية النهاية في طبقات القراء؛ج ۱ ص ۴۲۴.
۲. همان؛ ج ۲، ص ۳۰۵.
۳. ذهبی؛ معرفة القراء الكبار، ج ۱، ص ۴۳.
۴. ابن جزری؛ غاية النهاية، ج ۲، ص ۳۰۵.

درگذشته و رجال سند او را تنها سه تن گفته‌اند که عبارتند از: عبدالله‌بن‌السائب و مجاهدبن‌جبر و درباس آزاد شدهٔ ابن عباس. و نیز عاصم‌بن‌ابی النجود (متوفای ۱۲۸) که سومین قاری نزدیک به زمان صحابه است. سند او از طریق دو نفر، یعنی ابوعبدالرحمان السلمی و زربن‌حبیش می‌باشد.

دورترین قاریان از نظر زمان به عهد صحابه، کسائی است که به سال ۱۸۹ در گذشته است و رجال سند او سه تن ذکر شده‌است که عبارتند از: حمزةبن‌حبیب و عیسی‌بن‌عمر و محمدبن‌ابی لیلی. آیا تواتر، در این زمان طولانی، به دو یا سه طریق ثابت می‌شود؟

آری، رجال سند نافع پنج تن و حمزه هفت تن و ابوعمرو دوازده تن ذکر شده‌است و این نیز به حدّ تواتر نمی‌رسد و در اصطلاح فن حدیث، آحاد به‌شمار می‌آید. صرف نظر از آن‌که در مورد رجال این اسناد نیز خدشه وارد است. چه برخی از آنان صلاحیت این‌کار را نداشته‌اند و برخی نیز شؤون آنان ایجاب نمی‌کرد که متصدی قرائت باشند. مثلاً امام‌جعفربن‌محمدالصادق‌علیه‌السلام را در زمرهٔ شیوخ حمزه یاد کرده‌اند. در حالی که مقام بزرگ امامت و مشاغل آن حضرت اجازه نمی‌داده که به کارهای کوچک بپردازد، چنان‌که اثری از قرائت امام در قرائت حمزه نمی‌بینیم و هیچ قرائتی از او نیز به امام نسبت داده نشده‌است. از این جهت است که ابوشامه می‌گوید: «نهایت چیزی که مدعیان تواتر می‌توانند بگویند این است که این قرائت‌ها تا خود صاحب قرائت متواتر است، اما تواتر آن از وی تا پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله چیزی است که قابل قبول نیست»[1].

در هر حال راه‌های شک و تردید در صحت دعوی تواتر باز است، زیرا هیچ اثری از آن در کتاب‌های پیشینیان نمی‌بینیم بلکه از ساخته‌های قرن سوم است که در آن دوران، قرائت و احاطه به فنون آن، فن رایج زمان بوده‌است و از هیچ‌یک از قرّاء نیز به نقل صحیح نقل نشده که قرائت خود را به سماع و یا نقل متواتر از پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله مستند کرده‌باشد! و به فرض که قرائت خود را به سماع و نقل استناد داده‌باشد، باز هم شرط تواتر مفقود است، زیرا هر قاری قرائت خود را به تنهایی نقل می‌کند[2].

---

۱. المرشد الوجیز؛ ص۱۷۸.

۲. ر. ک: البیان، ص۱۶۵.

مخالفت بزرگان با قرّاء

استوارترین دلیلی که ما را بر عدم اعتراف ائمه پیشین به تواتر قرائت‌ها راهبری می‌کند، مخالفت آنان با بسیاری از قرّاء معروف و حتی قرّاء سبعه است. چگونه یک مسلمان محافظه‌کار جرأت می‌کند قرائت متواتر از پیامبر ﷺ را مورد انکار قرار دهد؟

امام احمدبن حنبل با بسیاری از قرائت‌های حمزه مخالفت می‌نمود و از خواندن نماز با امام جماعتی که حمد و سوره را به قرائت حمزه می‌خواند پسند نداشت. اگر قرائت حمزه که یکی از قرّاء سبعه است متواتر از پیامبر ﷺ باشد و پیامبر به همین نحو قرائت کرده و به تواتر قطعی به حمزه رسیده‌است، چه کسی می‌تواند آن‌را ناپسند بداند؟

ابوبکر بن عیاش می‌گفت: «از نظر ما قرائت حمزه، بدعت است». ابن درید می‌گوید: «من علاقه‌مند بودم که قرائت حمزه را در کوفه ممنوع کنم». ابن‌المهدی گفته‌است: «اگر من قدرت داشتم بدن کسانی را که قرآن را بر وفق قرائت حمزه می‌خوانند، داغ می‌کردم». یزیدبن‌هارون نیز نسبت به قرائت حمزه کراهت شدیدی داشت[1].

دانش‌مندان نحو و ادب در مورد غلط بودن بسیاری از قرائت‌های قرّاء بزرگ سخنانی دارند. مُبرّد با قرائت حمزه که «الأَرْحَامِ» را مجرور و «مُصرخیِ» را به کسر یاء خوانده مخالفت کرده‌است. ابن عصفور، قرائت ابن عامر را که آیهٔ: «قَتْلَ أَوْلادِهِمْ شُرَكاؤهم»[2] را به رفع «قتل» و نصب «أولادهم» و جرّ «شركاؤهم» خوانده‌است، مخالف قواعد می‌داند[3]. فارسی نیز قرائت ابن عامر را نسبت به «ارجئه» غلط تلقی کرده‌است[4]، که در این‌باره در جای خود به تفصیل سخن گفته شد[5].

آیا مسلمانی جرأت می‌کند با قرائتی که متواتر از پیامبر ﷺ است مخالفت ورزد و یا نسبت غلط بدهد؟! هرگز چنین نیست. اینان با قرائت متواتر از پیامبر مخالفت

---

۱. ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج۳، ص۲۸ ـ ۲۷.

۲. انعام۶: ۱۳۷.

۳. البرهان؛ ج ۱، ص۳۱۹.

۴. البحر المحیط؛ ج ۴، ص۳۶۰.

۵. ر . ک: التمهید ج ۲ ص ۳۱.

نکرده‌اند، بلکه با آن‌چه که به خود قرّاء منسوب است مخالفت ورزیده‌اند. اینان گاه علت مخالفت خود را بیان کرده‌اند و این خود نشان می‌دهد که مخالفت آنان با خطاها و اشتباهات قاریان است. ابوالعباس مبرّد با قرائت اهل مدینه که کلمهٔ «اطهر» در آیهٔ «هٰؤُلآءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرَ لَکُم»[1] را منصوب می‌خوانده‌اند، مخالفت کرده و در علت مخالفت خود می‌گوید: «این قرائت ابن‌مروان است که در دانش و ادب عربی آگاهی نداشته‌است»[2]. از این قبیل نمونه‌ها بسیار است.

ابن قتیبه، در فصلی از کتاب خود، نمونه‌هایی از خطاها و غلط‌های قرّاء معروف را، از جمله حمزه و نافع که از قرّاء سبعه هستند، جمع‌آوری کرده و می‌گوید: «کمتر کسی از این طبقه است که دچار غلط و اشتباه نشده باشد»[3]. چنان‌که محمد عضیمه بسیاری از اشتباهات و خطاهای نحویان راکه برخی از آنان نیز قاری بوده‌اند، در این زمینه جمع‌آوری کرده و آنان را به ضعف درک و شناخت کم متهم کرده‌است. از ابن جنّی نقل می‌کند که وی در کتاب خود به‌نام «الخصائص» به‌طور کلی، قرّاء را به ضعف درایت؛ و در کتاب دیگر خود به‌نام «المنصف» آنان را به داشتن اشتباهات و خطاها وصف می‌کند، زیرا آنان مبنایی برای قیاس ندارند[4].

در کتاب «المرشد الوجیز» بابی است پیرامون ایرادات ارباب لغت و ادب بر برخی از قرائت‌های قرّاء که از جملهٔ آن‌ها موارد زیر است:

ایراد بر «البزیّ» که در ۳۱ مورد از قرآن «تاءِ» اول افعال مستقبل را در حال وصل مشدّد خوانده‌است، مانند«وَ لاٰ تَیَمَّمُوا الْخَبِیثَ»[5].

ایراد بر ابوعمرو در مورد ادغام؛ وی اگر دو حرف همانند راکه در دو کلمهٔ مجاور یک‌دیگر قرار گیرند، اعم از آن‌که ماقبل آن ساکن باشد و یا متحرک، ادغام می‌کند؛ مانند: «شَهْرُ رَمَضَانَ»[6] و «ذَاتِ الشَّوکَةِ تَکُونُ»[7].

ایراد بر حمزه در مورد قرائت «فَما اسْتَطاعوا»[8] که آن‌را به‌صورت «فما اسطاعوا»

---

۱. هود۱۱: ۷۸.
۲. المقتضب؛ ج۴، ص۱۰۵.
۳. تأویل مشکل القرآن، ص۶۱.
۴. دراسات لأسلوب القرآن؛ ج۱، ص۳۲ به بعد.
۵. بقره۲: ۲۶۷. ر . ک: التیسیر، ص۸۳.
۶. بقره۲: ۱۸۵.
۷. انفال۸: ۷. ر . ک: التیسیر، ص۲۰.
۸. کهف۱۸: ۹۷.

به تشدید «طاء» خوانده‌است، یعنی «تاء» را در «طاء» ادغام کرده‌است[۱]. در این باب از این قبیل خطاهای قرّاء بسیار آورده شده و آنان را به توهّم و ضعف درایت وصف کرده‌است[۲].

ایرادهای عامّهٔ مردم بر بسیاری از قرائت‌های هفت‌گانه نیز قابل ذکر است. چه بسا اعتراضات عامّهٔ مردم، قرّاء را برآن می‌داشت تا از قرائت مورد نظر خود عدول کرده و قرائت مورد قبول آنان را بپذیرند و این خود دلیل برآن است که آنان قرائتی را که پذیرفته بودند از روی اجتهاد خودشان بوده است!

از جمله اعتراض مردم بر کسائی است. طبق نقل ابن اثیر در «نهایه»، سالی که مهدی خلیفهٔ عبّاسی به حج رفت، در مدینه به کسائی گفت که امامت جماعت را به‌عهده گیرد. او در نماز، «نبیّ» را با اشباع و تولید همزه قرائت کرد[۳]. مردم به او اعتراض کردند که در مسجد پیامبر ﷺ قرآن را این‌چنین می‌خوانی، در حالی که قریش این قرائت را نپذیرفته است، چنان که مردی پیامبر ﷺ را به‌عنوان «یٰا نَبيءَالله» خطاب کرد و پیامبر ﷺ او را نهی کرد و گفت: «ما جماعت قریش، نبیّ را با اشباع همزه نمی‌خوانیم»[۴] و در روایت دیگر آمده که پیامبر ﷺ گفت: «نام مرا به این‌گونه تلفّظ نکنید»[۵].

ابن‌مجاهد گوید: «قنبل (یکی از راویان ابن کثیر) برای من نقل کرد که القواس در سال ۲۳۷ به‌وی گفت: با البزّی (یکی دیگر از راویان ابن کثیر) ملاقات کن و به او بگو که تو «**وَ مٰا هُوَ بِمَیِّت**»[۶] را مخفف می‌خوانی، در حالی که با قرائت ما منطبق نیست. وی این موضوع را با البزّی در میان می‌گذارد و او نیز از این قرائت باز می‌گردد»[۷]. اگر بزّی این قرائت را به اجتهاد خود نپذیرفته بلکه متواتراً از پیامبر دریافت کرده‌بود، بازگشت وی از آن معقول نبود و نیز اعتراض بر او مورد نداشت.

هم او (ابن‌مجاهد) نقل می‌کند که محمدبن‌صالح می‌گوید: «شنیدم مردی به

---

۱. التیسیر، ص۱۴۶.
۲. المرشد الوجیز، ص۱۷۴ به بعد.
۳. اصطلاحاً به آن «نبر» می‌گویند که مورد نهی قرار گرفته‌است.
۴. «إنّا معاشر قریش لا نَنْبُرُ».
۵. «لا تَنْبُر باسْمي» النهایة؛ ج۵، ص۷.
۶. ابراهیم ۱۴: ۱۷.
۷. مناهل العرفان، ج۱، ص۴۵۲ به نقل از منجد المقرئین از ابن‌الجزری.

ابوعمرو ابن العلاء می‌گفت: کلمهٔ «لا یعذّب» از آیهٔ «فَيَومَئذٍ لا يُعَذِّبُ عَذابَهُ اَحدٌ. وَ لا يُوثِقُ وَثاقَهُ اَحَدٌ»[1] را چگونه می‌خوانی؟ وی گفت: آن‌را به کسر ذال مشدّد قرائت می‌کنم. آن مرد گفت: چرا؟ در حالی که از پیامبرﷺ نقل شده وی آن‌را به فتح ذال می‌خوانده‌است. ابوعمرو به او گفت: اگر کسی بگوید من از پیامبر قرائتی را شنیده‌ام، آن‌را نمی‌پذیرم، آیا می‌دانی چرا؟ زیرا گفتهٔ کسی را که بر خلاف قرائت عامّهٔ مردم است، باور ندارم و گفتهٔ یک فرد، مورد شک و تردید است»[2].

سخن ابوعمرو در این‌جا قابل ملاحظه است تا چگونه برآن‌چه عامّهٔ مسلمانان پذیرفته‌اند، اعتماد می‌کند[3] و نقل واحد را ردّ می‌کند و مورد توجه قرار نمی‌دهد. در حالی که کسائی از قرّاء سبعه و یعقوب از قرّاء عشره و حسن از قرّاء اربعه، «لا یعذّب» را به فتح ذال مشدّد خوانده‌اند[4].

آیا معقول است که روایت متواتری وجود داشته‌باشد و در اختیار کسائی که در آخر قرن دوّم می‌زیسته قرارگیرد و ابوعمروکه در آغاز این قرن زندگی می‌کرده‌است از آن بی خبر باشد؟! ابن جزری معتقد است: «برخی از قرائت‌هایی را که شخص مورد وثوقی نقل کرده‌است، اگر با توجه به قواعد عربی قابل توجیه نباشد، قابل قبول نیست گرچه با رسم‌الخط مصحف منطبق باشد. چنین قرائتی قطعاً ناشی از اشتباه و فراموشی و عدم ضبط صحیح آن است. این بر اهل تحقیق و حافظان درست کار پوشیده نیست گرچه اندک است و شاید یافت نشود».

گوید: «برخی، روایت خارجه را از نافع در مورد «معائش» با همزه، از این قبیل دانسته‌اند. روایت ابن بکار از ایوب از یحیی و از ابن عامر دربارهٔ «أَدْرِي أَقَرِيبٌ»[5] به فتح یاء و اثبات همزه نیز از همین قبیل است. و روایت ابوعلی عطار از عباس از ابوعمرو دربارهٔ «ساحِرانِ تَظاهَرا»[6] به تشدید ظاء نیز این‌چنین است. و نیز آن‌چه را که برخی از شارحان شاطبیّه در بارهٔ وقف حمزه نقل کرده‌اند، در مورد «اسمایهم» و

---

۱. فجر۸۹: ۲۶ - ۲۵.

۲. مناهل العرفان، ج ۱، ص۴۲۵ به نقل از منجد المقرئین از ابن‌الجزری.

۳. در آینده خواهیم گفت که این از عمده‌ترین ملاک‌های قبولی قرائت و صحت آن به‌شمار می‌رود.

۴. اتحاف فضلاء البشر، ص۴۳۹.

۵. انبیا۲۱: ۱۰۹ و جن۷۲: ۲۵.

۶. طه ۲۰: ۶۳.

«اولیك» (با یاء) و یا مانند «شرکاوهم» و «احبّاوه» (با واو) و مثل «بداکم» و «اخاه»[1] (با الف) از همین مقوله است. نیز قرائت «را» به‌جای «رأی» و «ترا» به‌جای «تراءی» و «اشمزت» به‌جای «اشمأزت» و «فادارتم» به‌جای «فادّارأتم» که آن‌ها را «تخفیف رسمی» می‌نامند، در زبان عرب وجهی ندارند». ابن جزری اضافه می‌کند: «این موارد ولو آن‌که از شخص موثّقی هم نقل شده باشد، قابل قبول نیست، زیرا وجهی برای صحت آن وجود ندارد»[2].

بنابراین باید گفت: این گفتار قوی‌ترین دلیل برآن است که قرائت‌های هفت‌گانه به تواتر از پیامبر ﷺ نقل نشده‌است وگرنه ردّ آن هرگز جایز نبود و می‌بایست بدون چون و چرا آن‌را پذیرفت.

حدیث احرف سبعه

جنبه‌ای که برای حجّیت قرائات سبع ارائه داده‌اند، حدیث معروف «أُنزل القرآنُ علی سبعةِ أحْرُفٍ» است؛ یعنی قرآن به هفت حرف نازل شده‌است تا اشاره‌ای باشد به قرائات سبع.

أحْرُف را جمع حرف، به‌معنای قرائت گرفته‌اند. ولی روشن خواهیم ساخت که حرف در این حدیث به‌معنای لهجه است. قبایل مختلف عرب بالهجه‌های گوناگون نماز می‌خواندند و قرآن را بر خلاف لهجهٔ قریش که فصیح‌ترین لهجه‌های عرب است قرائت می‌کردند. برخی از صحابه معترض شده از پیامبر ﷺ پرسیدند چگونه است، آیا باید تمامی عرب و تمامی مردم جهان طبق لهجهٔ قریش تلاوت کنند؟ فرمودند: «نه. قرآن به هفت لهجه نازل شده و به لهجهٔ قریش اختصاص ندارد». عدد هفت کنایه از کثرت است و عدد خاص منظور نیست. اینک نظری به احادیث یاد شده از طُرُق فریقین می‌افکنیم، نخست در روایات منقول از اهل‌بیت ﷺ، سپس روایات اهل سنت:

---

۱. اعراف۷: ۱۱۱ و شعراء۲۶: ۳۶.

۲. النشر، ج۱، ص۱۷ ـ ۱۶.

در روایات اهل‌بیت

۱. ابوجعفر صدوق؛ طی سندی که محمدبن‌یحیی الصیرفی (شخصی مجهول و ناشناس) در این سلسلهٔ سند قرار دارد، از حمادبن‌عثمان و او از امام‌جعفر بن محمد الصادق علیه السلام روایت کرده‌است که:

«**إِنَّ الْقُرْآنَ نزَلَ عَلىٰ سَبْعَةِ أَحْرُفٍ وَ أَدْنىٰ مٰا لِلإمٰامِ أَنْ يُفْتي عَلىٰ سَبْعَةِ وُجُوهٍ**[1]؛ قرآن به هفت حرف نازل شده و دست کم هر امامی می‌تواند به هفت وجه فتوا دهد».

دانش‌مندان «أحرف» را در این حدیث به معنا «بطون» تفسیر کرده‌اند، بدین‌گونه که هر آیه می‌تواند دارای وجوه مختلفی از معنا باشد که چه بسا آن وجوه بر عامهٔ مردم پوشیده است، اما بر امام‌معصوم علیه السلام پوشیده نیست و می‌تواند برآن‌چه می‌داند فتوا دهد.

۲. طی سند دیگری که احمدبن‌هلال (شخصی اهل غلو بوده و در عقیدهٔ دینی خود مورد اتهام است) در این سلسلهٔ سند قرار دارد، از عیسی‌بن‌عبدالله هاشمی و او از پدران خود روایت کرده که پیامبر گفته‌است:

«**أَتاني آتٍ مِنَ اللّهِ فَقٰالَ: إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكَ اَنْ تَقْرَأَ الْقُرْآنَ عَلىٰ حَرْفٍ واحِدٍ. فَقُلْتُ: يٰا رَبِّ وَسِّعْ عَلىٰ أُمَّتي، فَقٰالَ: إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ الْقُرْآن عَلىٰ سَبْعَةِ أَحْرُفٍ**[2]؛ از جانب خدا پیام آوردند که خداوند می‌فرماید: قرآن را به حرف واحد قرائت کن. درخواست کردم: پروردگارا! بر امّت من گشایشی فرما! آن‌گاه گفت: خداوند تو را دستور می‌دهد تا قرآن را بر هفت حرف بخوانی».

«احرف» در این حدیث به‌معنای لهجه‌های مختلف عرب است، چنان‌که در احادیث اهل سنت نیز به همین مضمون آمده و همین معنا از آن اراده شده‌است و خداوند دامنه گسترده‌ای را در مورد قرآن، برای این امت فراهم کرده تا آنان بتوانند قرآن را به لهجه‌های مختلف بخوانند.

۳. محمدبن‌حسن صفّار، به سندی که درآن تردید وجود دارد (بدین‌گونه از ابن

---

۱. الخصال، أبواب السبعة، ج ۲، ص ۳۵۸، شمارهٔ ۴۳.

۲. همان، شمارهٔ ۴۴.

ابی عمیر یا دیگری) از جمیل‌بن‌دراج از زراره از امام‌باقر علیه السلام روایت کرده که وی گفته‌است:

«تَفْسیر الْقُرآنِ عَلیٰ سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، مِنْهُ ما کانَ وَ مِنْهُ ما لَمْ یَکُنْ بَعْدُ. ذٰلِكَ تَعْرِفُهُ الْأَئِمَّةُ[1]؛ تفسیر قرآن به هفت وجه ممکن است که برخی از آن انجام شده و برخی هنوز صورت نگرفته‌است و امامان آن‌را می‌دانند».

در این حدیث نیز منظور از «أحرف» وجوهی است که هر آیه‌ای را می‌توان بر وفق آن تفسیر و معنا کرد و همان است که در احادیث دیگر از آن به «بطون» تعبیر شده‌است.

۴. ابوعبدالله محمدبن‌ابراهیم نعمانی، طی حدیثی مرسل (فاقد سند) از امام‌امیرالمؤمنین علیه السلام نقل کرده که وی گفته‌است:

«أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلیٰ سَبْعَةِ اَقْسامٍ، کُلٌّ مِنْها شافٍ کافٍ وهي: أمر و زجر و ترغیب و ترهیب و جدل و مثل و قصص...»[2]. در این حدیث به انواع مطالب قرآنی اشاره شده‌است که عبارتند از: امر و نهی و تشویق و تهدید و استدلال و مثال و داستان‌ها.

محدّث کاشانی دربارهٔ جمع میان این روایات گوید: «ممکن است گفته شود آیات قرآن هفت گونه است و هر آیه‌ای دارای هفت بطن است و نیز به هفت لغت (لهجه) نازل شده‌است»[3].

این جمله احادیثی است که در این زمینه از ائمهٔ اهل‌بیت علیهم السلام نقل شده ولی موثّق بودن اسناد آن‌ها ثابت نشده‌است، چنان‌که استاد بزرگ‌وار آقای خویی و پیش از وی استادش علّامهٔ بلاغی و دیگران یادآور شده‌اند و روشن گردید که هیچ‌گونه دلالتی بر جواز قرائات سبع ندارند.

---

۱. بصائر الدرجات، ص۱۹۶.

۲. رسالة النعماني في صنوف آي القرآن.

۳. تفسیر صافی ـ مقدمهٔ هشتم ـ ج ۱، ص ۴۰.

در روایات اهل سنت

در بین اهل سنت، کسی که بهتر از دیگران این احادیث را جمع‌آوری کرده شهاب‌الدین ابوشامه مقدسی است. او این احادیث را در باب سوم کتابش به‌نام «المرشد الوجیز» به ترتیب زیر نقل کرده‌است:

۱. در صحیحین از ابن شهاب نقل شده گوید: عُبیدالله‌بن‌عبدالله از عبدالله‌بن‌عباس روایت کرده که پیامبرﷺ گفته‌است: «جبرئیل قرآن را به حرف واحد بر من قرائت کرد و من هم‌واره از او می‌خواستم تا آن‌را بیش‌تر از یک حرف قرائت کند، تا بالأخره به هفت حرف منتهی گردید»[۱].

۲. در همین دو کتاب نیز از ابن شهاب نقل شده که عمر متوجه شد هشام‌بن‌الحکم قرآن را در نماز به‌نحوی می‌خواند که وی تا آن روز نشنیده بوده‌است. او با هشام‌بن‌الحکم به نزد پیامبرﷺ رفتند، پیامبرﷺ گفت: «به همین گونه نازل شده‌است. قرآن بر هفت حرف نازل شده هرکدام که آسان‌تر است همان را قرائت کنید»[۲].

۳. از اُبیّ‌بن‌کعب نقل شده که گفته‌است: ما در مسجد بودیم که شخصی آمد و قرآن را به‌گونه‌ای خواند که ما به او اعتراض کردیم. همگی به نزد پیامبرﷺ رفتیم. شخص ثالثی نیز به ما پیوست و هر یک از ما آیه و یا آیاتی را قرائت کردیم که در قرائت مختلف بود. پیامبرﷺ همه را تأیید کرد. شک و تردید به من دست داد. ضربان قلب من بالا رفت و عرق از روی من جاری شد. آن‌گاه پیامبرﷺ به من گفت: «پروردگار قرآن را به حرف واحد بر من نازل کرد تا به حرف واحد قرائت کنم و من از خدا خواستم تا بر امّت من آسان گیرد. آن‌گاه اجازه آمد که به دو حرف بخوانم. مجدداً از وی خواستم آسان گیرد. در مرتبه سوم دستور آمد: قرآن را به هفت حرف بخوان»[۳].

۴. از اُبیّ‌بن‌کعب نقل شده که پیامبرﷺ گفت: «ای اُبیّ! من قرآن را به یک و دو و

---

۱. این حدیث را بخاری نیز در ج ۶، ص۲۷۷ و مسلم در ج ۲، ص۲۰۲ نقل کرده‌است.

۲. بخاری، ج ۶، ص۲۸۸ و مسلم، ج ۲، ص۲۰۲.

۳. مسلم، ج ۲، ص۲۰۳ و مسند احمد، ج ۵، ص۱۲۷.

سه حرف قرائت می‌کردم تا این‌که به هفت حرف رسید و هر یک از آن‌ها وافی به مقصود است. اگر به‌جای «سمیعاً علیماً»، گفته شود «عزیزاً حکیماً» مادام که آیهٔ عذاب به عبارتی که مفهوم آن رحمت است و آیهٔ رحمت به عبارتی که مضمون آن عذاب است ختم نشود، مانعی ندارد»[۱].

۵. هم از وی نقل شده که پیامبر ﷺ، جبرئیل را ملاقات کرد و به‌وی گفت: «من در میان مردمی بی‌سواد مبعوث شده‌ام. برخی از آنان ناتوان و پیر و برخی از آنان بنده و کنیز و مردمی که هرگز کتابی نخوانده‌اند هستند». جبرئیل در پاسخ گفت: «ای محمد! قرآن بر هفت حرف نازل شده‌است»[۲].

۶. از ابوجهیم انصاری نقل شده گوید: دو نفر که در آیه‌ای از قرآن اختلاف داشتند به نزد پیامبر ﷺ رفتند. وی به آن دو گفت: «قرآن بر هفت حرف نازل شده، در آن جدال نکنید که جدال در مورد قرآن کفر است»[۳].

۷. از ابوهریره نقل شده که پیامبر ﷺ گفته‌است: «قرآن بر هفت حرف نازل شده و فرقی نیست بین «علیماً حکیما» و «غفوراً رحیما»»[۴].

۸. از عبدالله بن مسعود نقل شده که پیامبر ﷺ گفته‌است: «قرآن بر هفت حرف نازل شده و برای هر حرفی از آن‌ها ظاهری است و باطنی و برای هر حرفی حدی و برای هر حدی، پیشگاهی است»[۵].

۹. هم از او نقل شده که پیامبر ﷺ فرمود: «قرآن به هفت حرف نازل شده و جدال دربارهٔ آن کفر است (سه مرتبه این جمله را تکرار نموده آنگاه فرمود:) آن‌چه از آن‌را می‌دانید بدان عمل کنید و آن‌چه را نمی‌دانید از عالم و دانای آن بپرسید»[۶].

۱۰. به نقل از زید بن ارقم که شخصی نزد پیامبر ﷺ آمد و گفت: آیه‌ای را عبدالله‌بن‌مسعود و زید و اُبیّ‌بن‌کعب برای من قرائت کردند و قرائت هر سه با یک‌دیگر اختلاف داشت. قرائت کدام یک را اختیار کنم. پیامبر ﷺ ساکت ماند.

---

۱. سنن ابوداود، ج۲، ص۱۰۲. ۲. ترمذی، ج۵، ص۱۹۴، شمارهٔ ۲۹۴۴.
۳. شعب الإیمان، ج۱، ص۳۷۲ از بیهقی. مسند احمد، ج۴، ص۱۶۹.
۴. المصنف، ج۲، ص۶۱. ۵. تفسیر طبری، ج۱، ص۹.
۶. همان، ص۹.

علیؑ که در کنار پیامبرﷺ نشسته بود، گفت: «هر کس قرآن را بدان گونه که می‌داند و آموخته است قرائت کند، همهٔ آن‌ها خوب و پسندیده است»[۱].

در حدیث عبدالله آمده که پیامبرﷺ به علیؑ اشاره کرد و علیؑ گفت: «پیامبرﷺ به شما دستور می‌دهد که هر یک از شما به‌گونه‌ای که می‌داند بخواند. از آن پس هر یک از ما به‌گونه‌ای قرائت می‌کرد که دیگری آن‌را به آن‌گونه قرائت نمی‌کرد». حاکم نیشابوری گوید: «سند این حدیث صحیح است»[۲].

۱۱. از ابن‌مسعود و او از پیامبرﷺ روایت کرده که فرمود: «کتاب نخست از باب واحد و بر حرف واحد نازل شد[۳]، و قرآن، از هفت باب و بر هفت حرف: زجر و أمر و حلال و حرام و محکم و متشابه و امثال... نازل شده‌است»[۴].

۱۲. ازابوقلابه نقل شده که پیامبرﷺ فرمود: «قرآن بر هفت حرف: امر و زجر و ترغیب و ترهیب و جدل و قصص و مثل، نازل شده‌است»[۵].

این بود معظم احادیث اهل سنّت در این زمینه که برخی مدعی تواتر آن‌ها شده‌اند[۶]. امّا مدلول و مضمون این احادیث مختلف است و با اصطلاح تواتر که وحدت مضمون در تمامی آن‌ها شرط است، سازش ندارد. از این‌رو این احادیث به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

اول: احادیثی که مفهوم آن‌ها اختلاف لهجه در تعبیر و ادای کلمات را می‌رساند و آن‌ها عبارتند از: احادیث شمارهٔ ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۱۰.

دوّم: احادیثی که جواز تبدیل کلمات مترادف به یک‌دیگر را می‌رساند؛ مانند حدیث شمارهٔ ۴ و ۷.

سوّم: احادیثی که به اختلاف معانی آیات مربوط است و مضمون آن‌ها مبین آن است که هر آیه‌ای تاب تحمل معانی مختلفی دارد که بعضی از آن‌ها معانی ظاهر و

---

۱. همان، ص ۱۰. ۲. المستدرک، ج ۲، ص ۲۲۳، ۲۲۴.

۳. مقصود از کتاب نخست کتاب‌های نازل شده بر انبیای گذشته است چنان‌چه در حدیث دیگر آمده: «إنّ الکتب کانت تنزل من السماء من باب واحد...». ر . ک: کنز العمال، ج ۱، ص ۵۵۳.

۴. تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۳. متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۵۴۹.

۵. تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۴.

۶. ر . ک: ابن‌الجزری، النشر في القراءات العشر، ج ۱، ص ۲۱.

برخی باطن است، مانند حدیث شمارهٔ ۸ و ۹.

چهارم: احادیثی که تقسیم آیات به ابواب هفت‌گانه را می‌رساند؛ مانند حدیث ۱۱ و ۱۲.

اما بیش‌تر احادیث مذکور در گروه اول قرار می‌گیرند؛ یعنی اختلاف لهجه در قرائت آیات است و نظر اکثر دانش‌مندان نیز در مورد «أحرف سبعه» ای که پیامبرﷺ قرائت قرآن را به آن اجازه داده همین است و شقوق دیگر، شاذّ و یا باطل شمرده شده و علمای محقّق آن‌ها را مردود می‌شمرند. بهترین کسی که در این موضوع بحث کرده، ابن جزری است که از احادیث سبعة‌احرف، به ده وجه سخن گفته‌است[1]. لذا شایسته است در این‌باره در هر قسمتی جداگانه و با تحقیقی که مناسب آن است بررسی شود. اینک مختصری در این‌باره:

دستهٔ اول از این احادیث، یعنی اختلاف لهجه‌ها، در واقع توسعه و تسهیلی است بر امت در مورد قرائت قرآن، زیرا مردم بدوی نمی‌توانند مانند مردم شهری قرآن را تلفظ کنند. تعبیر و ادای کلمات به‌وسیلهٔ مردم بی‌سواد، غیر از تعبیر و ادای آن‌ها به‌وسیلهٔ مردم با سواد و درس خوانده‌است. هم‌چنین در این زمینه بین کوچک و بزرگ، پیر و جوان تفاوت است. علاوه بر وجود اختلاف لهجه بین قبائل در تعبیر و تلفظ یک کلمه، به‌نحوی که هر قبیله‌ای از تلفظ به غیر آن‌چه عادت کرده عاجز است. هم‌چنین اقوام غیر عرب از امت اسلامی که نمی‌توانند کلمات عربی را به درستی ادا کنند و تلفّظ بسیاری از کلمات عربی برای آنان مشکل است و چون قرائت قرآن بر وفق یک لهجه تکلیفی است که از حد توانایی افراد خارج است، لذا هر کس مجاز است بر وفق لهجه‌ای که می‌تواند، آن‌را قرائت کند که «لاٰ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلّا وُسْعَهٰا[2]؛ خداوند هرکه را به اندازه توانش مکلّف می‌سازد». امام‌صادقؑ از پدران خویش روایت کرده که پیامبرﷺ فرموده:

«إنّ الرجل الأعجمي من اُمّتي ليقرأ القرآن بعجميّته، فترفعه الملائكة على عربيّته[3]؛ هر فرد غیر عرب از امت من که قرآن را با لهجهٔ غیر عربی بخواند،

---

۱. همان، ج۲، ص۲۱ تا ۵۴.
۲. بقره۲: ۲۸۶.
۳. وسایل الشیعه، ج۴، ص۸۶۶.

فرشتگان آن‌را بر وفق لهجهٔ عرب بالا برده به ساحت‌قدس الهی عرضه می‌دارند. همین است معنا گفتار دیگر پیامبرﷺ که فرموده است: «من در میان امتی مبعوث شده‌ام که در میان آنان عجوز و پیرمرد و نوجوان پسر و دختر و افرادی که هرگز کتابی نخوانده‌اند، وجود دارند». لذا تجویز فرموده تا امت وی قرآن را بر هفت حرف و بر حسب اختلاف لهجه‌های خود قرائت کنند و لهجه‌های خاصی که نمی‌توانند آن‌را اداکنند بر آنان تکلیف نشده‌است. در روایت دیگری فرموده: «قرآن را به هرگونه که می‌خواهید، یعنی هرگونه که می‌توانید، قرائت کنید». یا «هر کسی قرآن را به‌نحوی که آموخته بخواند، همگی در همین زمینه است». در همین مورد ابوالعالیه روایت کرده که پنج نفر آیاتی از قرآن را نزد پیامبرﷺ خواندند و هر پنج نفر در لغت (یعنی در لهجه) با یک‌دیگر اختلاف داشتند و پیامبرﷺ قرائت هر پنج نفر را تصویب نمود[1].

ابن قتیبه می‌گوید: «از تسهیلات خداوندی یکی این است که امر فرمود به پیامبرﷺ تا قرآن را هر قومی به لغت خودشان و بر حسب عادت خودشان تعلیم دهد. في المثل طایفهٔ هذیل به‌جای «حَتّٰی حِینٍ»[2] «عَتّی حین» می‌خواندند، برای این‌که این کلمه را به همین نحو تلفظ می‌کنند. طایفهٔ اسد نیز «تعلمون» و «تعلم» و «تَسْوَدُّ وُجُوهٌ»[3] را به کسر «تاء» تلفظ می‌نمایند و «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُم»[4] را به کسر همزهٔ «اعهد» می‌خوانند. طایفهٔ تمیم همزه را اظهار می‌کردند و قریش اظهار نمی‌کردند. برخی کلمهٔ «قِيلَ»[5] و «غِيضَ»[6] را به اِشمام ضمّه باکسره و برخی «رُدَّتْ»[7] را به اِشمام کسره و با ضمه و برخی دیگر «وَ مٰالَكَ لاٰ تَأْمَنّٰا»[8] را به اشمام ضمه و با ادغام تلفظ و قرائت می‌کردند. این از آن جهت است که هر زبانی به‌نحوی عادت کرده و قدرت تلفظ به‌غیر آن‌چه عادت کرده ندارد. اگر قرار بود که هر گروه از این اقوام مکلف باشند، اعم ازکودک و نوجوان و پیر، لغت خود را تغییر دهند و عادت خود را ترک

---

۱. تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۵.
۲. مؤمنون ۲۳: ۵۴.
۳. آل عمران ۳: ۱۰۶.
۴. یس ۳۶: ۶۰.
۵. بقره ۲: ۱۱.
۶. هود ۱۱: ۴۴.
۷. یوسف ۱۲: ۶۵.
۸. یوسف ۱۲: ۱۱.

کنند، کاری بس مشکل و مشقّت‌بار بود و این امر میسّر نمی‌شد مگر پس از تحمّل مشقّت‌های طولانی تا این‌که این عادت عوض شود و زبان به غیر آن‌چه عادت داشته عادت کند. لذا خداوند اراده فرموده تا از روی رحمت و لطف، تسهیلاتی در این‌باره برای امت روا دارد، چنان‌که در اصل دین چنین تسهیلاتی را روا داشته است»[1].

ابن یزداد اهوازی گوید: از علیّ‌بن‌ابی طالب‌ علیه السلام و ابن عبّاس روایت شده گفته‌اند: «قرآن به لغت هر قبیله‌ای از قبایل عرب، نازل شده‌است». در روایتی از ابن عباس آمده‌است که پیامبر صلی الله علیه و آله قرآن را به لغت (لهجه) واحدی بر مردم قرائت می‌کرد و این بر مردم دشوار بود، لذا جبرئیل نازل شد و گفت: «ای محمد! قرآن را برای هر قومی به لغت خود ایشان قرائت کن».

ابوشامه می‌گوید: «حقّ همین است، زیرا وقتی از نظر ایجاد تسهیلات برای مردم عرب، قرائت قرآن به غیر زبان قریش مجاز باشد، شایسته نیست که اقوام دیگر مجاز نباشند که قرآن را به لهجهٔ خود بخوانند و این تسهیلات برای گروهی باشد و برای گروه دیگر نباشد، زیرا هیچ‌کس جز در حدّ توانایی خود تکلیفی ندارد. وقتی کسانی مجازند تا کلمات قرآن را بر حسب لغت خود با تخفیف همزه یا ادغام و یا ضم میم جمع و یا وصل «ها» کنایه و امثال این‌ها تلفظ کنند، چه‌طور می‌توان دیگران را محروم کرد و آن‌ها را مکلف دانست که فقط به یک نحو قرائت کنند. از همین قبیلند کسانی که «شین» را مانند «جیم» و «صاد» را مانند «زاء» و «کاف» را مانند «جیم» و «جیم» را مانند «کاف» تلفظ می‌کنند. اینان به‌منزلهٔ کسانی هستند که مخرج برخی از حروف را ندارند و در زبان آنان لکنتی وجود دارد و هیچ‌کس به بیش از آن‌چه در امکان اوست مکلف نیست، ولی بر اوست که اگر می‌تواند کوشش کند و آن‌چه را صحیح است بیاموزد»[2].

این، همان است که ما در تفسیر «أحرف سبعه» یعنی اختلاف لغات (لهجه‌ها) عرب در تعبیر و ادا و تلفظ کلمات، پذیرفته‌ایم و قبلاً نیز از سیوطی نقل شد که

---

۱. تأویل مشکل القرآن، ص ۴۰ ـ ۳۹.
۲. المرشد الوجیز، ص۹۷ ـ ۹۶.

«لغت» به کیفیت نطق، اعم از اظهار و ادغام و تفخیم و ترقیق و اماله و اشباع و مدّ و قصر و تشدید و تلیین و امثال این‌ها تفسیر و اطلاق می‌شود[1].

«حرف» در لغت به معنا طرف و کناره است. ابن سیده گوید: گفتهٔ کسی که گوید: «فلانٌ علی حرفٍ من أمره؛ فلانی در کنارهٔ کارش قرار گرفته» بدین معناست که در متن کار قرار نگرفته و در کناره است تا هرگاه ناخوشایندی پیش آید فوراً کناره گیرد. در قرآن همین تعبیر آمده، آن‌جا که فرموده: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ»[2] یعنی هرگاه با ناپسندی برخورد کرد، فوراً روی‌گردان شود. ازهری از ابوهیثم نقل می‌کند که «حرف» کنارهٔ هر چیزی است؛ مانند «حَرْفُ الْجَبَل» یعنی دامنهٔ کوه و «حَرْفُ النَّهْر» به معنا کنارهٔ رود و «حَرْفُ السَّيْف» به معنا لبهٔ شمشیر.

بنابراین هرگاه از کلمه‌ای به وجوهی تعبیر(قرائت) شود هر وجه آن‌را «حرف» می‌نامند، برای این‌که وجه هر چیز، طرف و جانب آن است که بدان ظهور می‌یابد و چون «قرائت» که کیفیتی از تعبیر کلمه و چگونگی ادای آن است وجهی از وجوه تعبیر لفظ به‌حساب آمده، حرف نامیده می‌شود و جمع آن «أَحْرُف» است.

ابو عبید ـ در تفسیر نزل القرآن علی سبعة احرف ـ گوید: «نزل علی سبع لغات من لغات العرب». ازهری از ابوالعباس نقل کرده که در معنا «نزل القرآن علی سبعة أحرف» گفته‌است «مقصود از «أحرف» چیزی جز لغات (لهجه‌ها) نیست». ازهری گوید: «ابوالعباس که در ادبیات عرب یگانهٔ عصر خویش است گفتهٔ ابوعبید را در این زمینه پسند کرده و صواب شمرده است»[3].

«لغات» همان لغت عرب، یعنی لهجه‌های آنان در کیفیت و چگونگی تعبیر و ادا کلمه است.

بغوی گوید: «صحیح‌ترین گفته‌ها دربارهٔ این حدیث و نزدیک‌ترین تفسیرها به ظاهر حدیث آن است که منظور از این حروف، لغات است. به این معنا که هر قومی از عرب می‌تواند قرآن را به لغت خود قرائت کند و هر کلمه‌ای را به‌نحوی که روش و عادت اوست اعم از ادغام، اظهار، اماله، تفخیم، اشمام، اتمام، تلیین و دیگر وجوه

---

۱. الاتقان في علوم القرآن، ج ۱، ص ۴۶.

۲. حج ۲۲: ۱۱.

۳. لسان العرب، مادهٔ «حرف».

قرائت کند تا آن‌جا که هر کلمه‌ای را به هفت وجه می‌شود خواند»[۱].

در مورد احادیث دستهٔ دوم (احادیث شمارهٔ ۴ و ۷) که بر جواز تبدیل کلمه‌ای به کلمهٔ مرادف خود دلالت دارد، به‌شرط آن‌که واقعیت مقصود را تغییر ندهد و موجب تبدیل آیهٔ رحمت به عذاب و آیهٔ عذاب به رحمت نگردد؛ عقاید مختلفی وجود دارد:

ابن‌مسعود و نیز اُبیّ‌بن‌کعب، چنین تغییر و تبدیلی را جایز می‌شمردند. ابن‌مسعود گفته‌است: «من قرائت قرّاء را شنیدم و آنان را در قرائت نزدیک به یک‌دیگر دیدم. شما نیز قرآن را همان‌گونه که آموخته‌اید بخوانید و فرقی بین «هَلُمَّ» و «تَعالَ» نیست»[۲].

ابن‌مسعود وقتی به مردی غیر عرب قرآن می‌آموخت، او نمی‌توانست کلمهٔ «الأثیم» از آیهٔ: «إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ طَعامُ الْأَثِیمِ»[۳] را درست ادا کند و به‌جای آن «الیتیم» می‌گفت. ابن‌مسعود به‌وی گفت به‌جای «طعام الأثیم» بگوید «طعام الفاجر». هم او گفته‌است: مانعی ندارد که در قرآن به‌جای «الحکیم» بگوییم «العلیم» و حتی او نهادن آیهٔ رحمت را به‌جای آیهٔ عذاب جایز می‌دانست[۴]. او «إلیاس» را به «إدریس» تغییر می‌داد و به این صورت می‌خواند: «سلام علی إِدراسین»[۵] و به‌جای «أَوْ یَکُونَ لَکَ بَیْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ»[۶] می‌خواند «أَوْ یَکُونَ لَکَ بَیْتٌ مِنْ ذَهَبٍ»[۷] و به‌جای «اَلْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ»[۸] می‌خواند «الصوف المنفوش»[۹] و نیز «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْماً»[۱۰] را «إِنِّي نَذَرْتَ لِلرَّحْمٰنِ صَمْتاً» می‌خواند[۱۱].

اُبیّ‌بن‌کعب «کُلَّما أَضاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِیهِ»[۱۲] رابه صورت «... مرّوا فیه» یا «... سعوا فیه» می‌خواند[۱۳] و نیز معتقد بود که فرقی نمی‌کند «غَفُوراً رَحِیماً» و یا «سَمِیعاً عَلِیماً» و یا

---

۱. شرح السنة، ص ۱۴۰. المرشد الوجیز، ص ۱۳۴.
۲. معجم الأدباء، ج ۴، ص ۱۹۳، شمارهٔ ۳۳.
۳. دخان ۴۴: ۴۳ ـ ۴۴.
۴. تفسیر الرازی، ج ۲، ص ۲۱۳.
۵. اشاره به آیهٔ ۱۳۰ سورهٔ صافات. ر.ک: تفسیر طبری، ج ۲۳، ص ۹۶.
۶. اسراء ۱۷: ۹۳.
۷. تفسیر طبری، ج ۲۳، ص ۹۶.
۸. قارعه ۱۰۱: ۹.
۹. تأویل مشکل القرآن، ص ۱۹.
۱۰. مریم ۱۹: ۲۶.
۱۱. تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۳۴۰.
۱۲. بقره ۲: ۲۰.
۱۳. الاتقان، ج ۱، ص ۴۷.

«عَليماً سَميعاً» خوانده‌شود، می‌گفت: خدا موصوف به تمامی این صفات است، مادام که آیهٔ عذابی به آیهٔ رحمت و یا آیهٔ رحمتی به آیهٔ عذاب تبدیل نشود[1].

أنس ابن مالک و ابوهریره نیز از اینان پیروی کرده‌اند. انس این آیه را چنین خوانده: «إنّ ناشئة الليل هي أشدّ وطأً و أصوب قيلاً». به او گفتند: ای ابوحمزه! آیه چنین است «وَ أَقْوَمُ قيلاً»[2]؟ گفت: «أقوم و أصوب و أهدى یکی است»[3]. ابوهریره تبدیل «عليماً حكيماً» را به «غفوراً رحيماً» تجویز می‌نمود»[4].

ولی از نظر محققان، تبدیل کلمات قرآن هرگز جایز نباشد و ازاین‌رو کلیهٔ مسلمانان در طول تاریخ، این نظریّه را مردود شمرده‌اند، زیرا هر کلمه‌ای در هر جمله و آیه، موقعیت خاصّ خود را دارد که کلمهٔ دیگری با آن موقعیت تناسب ندارد، هرچند در ظاهر مرادف آن باشد تا چه رسد به کلمه‌ای غیر مرادف، زیرا موضع «اَلْعَليمُ الْحَكيمُ» از موضع «اَلْغَفُورُ الرَّحيمُ» کاملاً جدا است هم‌چنین دیگر کلمات مترادف که هر یک موقعیتی خاصّ دارند و وقتی متکلم همهٔ آن‌ها را به دقت رعایت کند، سخن او بدیع خواهدبود و از همین جا فصیح از غیر فصیح شناخته می‌شود و قرآن کریم از این جهت در حدّ اعجاز است و در تعیین مواضع کلمات متناسب برتر از حد توانایی فصحای عرب است و به همین جهت آنان در مقابل بلاغت معجزآسای قرآن خاضع شده و به آن اعتراف کرده‌اند.

استاد بزرگ‌وار می‌فرماید: «موضوع جواز تبدیل کلمات قرآن به کلماتی مترادف، موجب ویرانی اساس قرآن است که معجزه‌ای است جاوید و حجّتی است بر تمامی بشریت، و هیچ عاقلی در این شک ندارد که این روش، یعنی بی‌اعتنایی به شأن و موقعیت قرآن موجب مهجور شدن آن است. آیا برای هیچ عاقلی قابل تصوّر است که پیامبرﷺ اجازه داده باشد که کسی اول سورهٔ «یس» را مثلاً به این نحو بخواند: «يس، وَ الذِّكْرِ العَظيمِ، إنَّكَ لَمِنَ الأَنْبياء، عَلىٰ طَريقٍ سِويٍّ، إنْزال الْحَميدِ

---

۱. بلاغی، در مقدمهٔ تفسیر شبر، ص ۲۰، نقل از کنزالعمال.

۲. مزمّل ۷۳: ۶.

۳. تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۸.

۴. اتقان سیوطی، ج ۱، ص ۴۷.

الْكَرِيم، لِتَخُوِّفَ قَوماً ما خَوِّفَ أسْلاٰفَهُمْ فَهُمْ سٰاهُونَ» آیا هیچ‌کس چنین تغییر و تبدیلی را در کلمات قرآن تجویز می‌کند؟ پس روشن‌باد چشم کسانی که چنین گمانی را به خود راه می‌دهند! به‌راستی که این بهتان بزرگی است!

روایت شده‌است که پیامبرﷺ دعایی به براءبن‌عازب آموخت که در آن دعا آمده بود «وَنَبِيِّكَ الَّذي أَرْسَلْتَ» وی این جمله را به «وَرَسُولِكَ الَّذی أرْسَلْتَ» خواند. پیامبرﷺ به او فرمان داد: «رسول را به‌جای نبی مگذار». اگر در مورد دعا این‌چنین چیزی روا نیست، چگونه می‌توان در مورد قرآن که کلام نازل از سوی خدا و همیشگی و جاوید است، چنین چیزی را روا داشت؟!»[1].

و شاید انکار امام‌صادقؑ نسبت به «حدیث سبعه» ناظر به تفسیر این حدیث به همین معنا است که قرآن را از نص اصلی دارای اعجاز خود، خارج می‌کند. هنگامی که فضیل‌بن‌یسار دربارهٔ این حدیث از حضرتش سؤال می‌کند، می‌فرماید: «کذبوا ـ أعداء الله ـ و لکنه نزل علیٰ حرف واحد من عندالواحد[2]؛ دشمنان خدا دروغ گفته‌اند، بلکه قرآن یکی است و از نزد خدای یکتا نازل گردیده».

نسبت به مفهوم دستهٔ سوم و چهارم این احادیث ایراد و اعتراضی وارد نیست، به شرط آن‌که سند آن‌ها صحیح باشد. جز این‌که بر حسب ظاهر ترجیح با دستهٔ اوّل احادیث است که همان اختلاف لهجه‌های عرب در تعبیر و ادای کلمات باشد.

مقصود از «سبعه» در این‌جا کثرت نسبی است. چنان‌که در گفتهٔ خدای متعال آمده‌است: «وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ»[3] و یا مانند کلمهٔ «سبعین» در قرآن مجید: «اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَالله لَهُمْ»[4].

نکتهٔ قابل توجه این‌که اگر اختلاف لهجه در تعبیر و اداکلمه، در حدّی نباشد که در عرف مردم غلط به‌شمار آید، مانعی ندارد. مگر آن‌که از ادای کلمه به نحو صحیح عاجز باشند. اما کسانی که می‌توانند، ولو از راه تعلّم، کلمه را صحیح اداکنند، مجاز نیستند که کلمه‌ای را به غلط بخوانند.

پیامبرﷺ فرموده‌است: «قرآن را طبق آیین و شیوهٔ عربی بیاموزید و از نَبْر ـ اظهار

---

۱. البیان، ص۱۹۸ ـ ۱۹۷.
۲. اصول کافی، ج ۲، ص ۶۳۰.
۳. لقمان ۳۱: ۲۷.
۴. توبه ۹: ۸۰.

همزه ـ در آن پرهیز کنید»[1].

امام‌صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «عربیت را بیاموزید[2]، زیرا کلامی است که خداوند با آن با آفریدگان خود تکلم نموده و با گذشتگان سخن گفته‌است»[3].

امام‌جواد علیه‌السلام در نشستی فرمود: «دو نفر نزد خداوند یک‌سان نیستند مگر آن‌که در آداب سخن‌وری برتر باشد!» به‌وی عرض شد برتری او را نزد مردم در نشست‌ها و اجتماعات می‌دانیم، ولی برتری او نزد خداوند چگونه‌است؟ فرمود: «به قرائت قرآن، همان‌گونه که نازل شده و خواندن دعا بدون غلط، زیرا دعای غلط به‌سوی خدا صعود نمی‌کند»[4].

البته افراد عاجز و ناتوان تا آن‌جا که می‌توانند درست بخوانند کافی است، زیرا خداوند بر هیچ‌کس بیش از امکان و توانایی او تکلیف نکرده‌است. در گفتهٔ امام‌صادق علیه‌السلام پیش از این گذشت که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود «موقعی که یک غیر عرب از امّت من قرآن را بالهجهٔ عجمی بخواند فرشتگان آن‌را به عربی فصیح بالا می‌برند».

حدیث سبعة احرف در رابطه با قرائات سبع

شنیده نشده‌است که هیچ‌یک از علمای فن، بین حدیث «أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلىٰ سَبْعَةِ أَحْرُفٍ» با قرائت‌های هفت‌گانه ارتباطی قایل باشد. جز این‌که این موضوع بر زبان مردم عادی جاری است و هیچ دلیل قابل اعتمادی در این مورد وجود ندارد. بسیاری از دانش‌مندان محقّق و منقّد مانند: ابن‌الجزری، ابوشامه، زرکشی، ابومحمد مکی، ابن تیمیه و نظایر اینان، این شایعه را رد کرده‌اند. ابن‌الجزری، این توهّم را به مردم جاهل و عوام که از هرگونه دانش تهی هستند، نسبت می‌دهد[5].

ابومحمد مکی گفته‌است: «هر کس که گمان می‌برد قرائت هر یک از این قرّاء، یکی از حرف‌های هفت‌گانه است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله برآن تصریح کرده، در اشتباهی

---

۱. وسایل الشیعه، ج ۴، ص ۸۶۵.
۲. مقصود از عربیّت شاید زبان و لهجهٔ عربی باشد و محتمل است که آداب و قواعد لغت عرب مقصود باشد.
۳. وسایل الشیعه، ج ۴، ص ۸۶۶.
۴. همان.
۵. تحبیر التیسیر، ص ۱۰.

بزرگ است»[۱].

ابوشامه گفت است: «گروهی گمان کرده‌اند که منظور از «أحرف سبعه» که در حدیث آمده، قرائت‌های سبعه‌است که هم‌اکنون رواج دارد. در حالی‌که این گمان بر خلاف اجماع قاطبهٔ اهل علم است و این گمان تنها از ناحیهٔ برخی جاهلان مطرح شده‌است»[۲].

هم او گفته‌است: «گروهی که هیچ تخصّصی در علم قرائت ندارند، تصوّر کرده‌اند که قرائت ائمهٔ سبعه، همان است که پیامبرﷺ در حدیث **«أُنزل القرآن علیٰ سبعة أحرف»** از آن تعبیر کرده‌است و قرائت هر یک از آنان حرفی از این حرف‌های هفت‌گانه است. آنان که این موضوع را به ابن‌مجاهد نسبت می‌دهند به خطا رفته‌اند»[۳].

ابن تیمیه می‌گوید: «کلیهٔ علمای دارای اعتبار و ارزش، متّفق‌اند که منظور از حروف هفت‌گانه‌ای که پیامبرﷺ گفته‌است، قرائت‌های هفت‌گانهٔ معروف نیست. اول کسی که قرائت‌های هفت‌گانه را جمع‌آوری کرد، ابن‌مجاهد بود و او این منظور را داشت که قرائت‌ها موافق و هم‌آهنگ با عدد حرف‌هایی باشد که قرآن برآن اساس نازل شده‌است. نه این‌که وی اعتقاد داشته‌باشد که قرائت‌های هفت‌گانه همان حروف هفت‌گانه است و یا این‌که هیچ‌کس نمی‌تواند به غیر از قرائت‌های قرّاء سبعه قرائت دیگری را بپذیرد. این چیزی است که مورد اعتقاد هیچ‌یک از علما و از جمله ابن‌مجاهد نیست»[۴].

آن‌چه بر رسوایی این توهّم می‌افزاید آنکه حرف‌های هفت‌گانه که ـ فرضاً ـ پیامبر اجازه فرموده تا قرآن بر اساس آن‌ها قرائت شود، هم‌چنان پنهان و در گمنامی بوده‌است تا این‌که در زمان‌های بعد، قرائات هفت‌گانه تدریجاً پیدا شود و حروف هفت‌گانهٔ مورد نظر پیامبرﷺ که برای تمامی امت مجاز دانسته در انحصار این هفت تن درآید. در حالی‌که قاریان بسیار و بزرگ‌تر و با اطلاع‌تر از این هفت تن وجود

۱. کتاب «الإبانه»، ص۳ و المرشد الوجیز، ص۱۵۱.
۲. الاتقان، ج۱، ص۸۰.
۳. المرشد الوجیز، ص۱۴۶.
۴. ابن‌الجزری این فتوا را از ابن تیمیه در «النشر» ج۱، ص۳۹ ثبت کرده‌است.

داشته‌اند، ولی مشمول این حدیث نگردیده‌اند، مانند آن باشد که پیامبرﷺ تنها به ابن‌مجاهد سفارش کرده‌باشد تا مصداق «احرف سبعه» را تعیین کند، و گذشتگان و آیندگان را از آن محروم سازد.

ابو محمد هروی می‌گوید: «این سخن درستی نیست که حدیث «احرف سبعه» مربوط به قرائت‌های هفت‌گانه است که قرّاء آن در زمان‌های بعد متولد شده‌اند، زیرا این سخن منجرّ به آن می‌شود که حدیث بدون فایدهٔ باشد تا این‌که اینان به‌وجود آیند و نیز لازمهٔ این سخن آن است که برای هیچ‌یک از صحابه، جایز نبوده است که قرآن را قرائت کنند، مگر این‌که از پیش بدانند که قرّاء سبعه بعداً چه نحو قرائتی را اختیار کرده و بدان قرائت می‌کنند». وی اضافه می‌کند: «من این مطلب را به‌خصوص یادآورشدم، زیرا گروهی از عامّهٔ مردم به آن دل بسته‌اند»[۱].

خلاصهٔ بحث

از مجموع بحث‌های گذشته روشن گردید که اثبات تواتر قرائت‌ها از پیامبرﷺ امری محال می‌نماید، زیرا:

- هیچ دلیلی بر اثبات این مّدعا وجود ندارد.
- اختلاف قرائت‌ها دارای اسباب و عواملی بوده که موجب پیدایش اختلاف بین قرّاء گردیده‌است.
- تمام سندهای قرائت‌ها که در کتب قرائت آمده، در زمرهٔ اسناد آحاد است و هیچ‌یک از آن‌ها متواتر نیست علاوه بر شک و تردیدی که در مورد صحت این سندها وجود دارد و آثار جعل در آن دیده می‌شود و چه بسا سندهای ساختگی و تشریفاتی باشند.
- ایرادات و اعتراضات بسیاری از علما و بزرگان امّت بر بسیاری از قرائت‌های این قرّاء که اگر آن‌ها متواتر از پیامبرﷺ بود، هیچ مسلمانی را جرأت ایراد و اعتراض برآن نبود.
- وجود قرائت‌های شاذّ از قرّاء سبعه که منافی با تواتر است.

۱. الکافی از ابومحمد هروی. ر . ک: البرهان، ج ۱، ص ۳۳.

ـ مستند کردن این قرائت‌ها به دلایل و تعلیل‌های اعتباری و نظری، دلیل برآن است که قرائت‌های یاد شده از روی اجتهاد بوده‌است و اگر قرائتی به تواتر رسیده باشد نیازی به اقامهٔ دلیل اعتبای بر صحّت آن ندارد.

ـ وجود تناقض بین این قرائت‌ها که تواتر آن‌ها را از پیامبرﷺ نفی می‌کند، زیرا نمی‌تواند دو چیز متناقض، هر دو وحی باشد.

ـ بین تواتر قرآن که مورد اعتقاد همگان است با تواتر و قرائت‌ها، ملازمه‌ای وجود ندارد و فقط افراد مُقلّد و بی اطلاع‌اند که به این سخن زبان گشوده‌اند.

ـ هیچ ارتباطی بین حدیث **«أُنزل القرآن علی سبعة أحرف»** و مسألهٔ **«تواتر قرائت‌ها»** وجود ندارد و به تعبیر امام‌ابوالفضل الرازی، این شبهه‌ایست که برخی از عوام دچار آنند.

ضابطهٔ تشخیص قرائت صحیح

بزرگان فنّ قرائت، برای تشخیص قرائت صحیح و جدا ساختن آن از قرائت غیر صحیح، ضابطه‌ای مشخص کرده‌اند که در این‌جا ذکر می‌گردد. در این‌باره سه شرط را یادآور شده‌اند:

شرط اول: صحت سند قرائت. باید قرائت شناخته شده، دارای سند صحیح تا یکی از صحابه باشد.

شرط دوم: با رسم‌الخط مصحف توافق داشته‌باشد.

شرط سوم: با قواعد ادبی عرب توافق داشته‌باشد.

هرگاه قرائتی دارای این سه شرط باشد، صحیح و مورد قبول است. اگر یکی از این شروط را نداشته باشد غیر صحیح و مردود است.[۴] اصطلاحاً به قرائتی که فاقد شروط مذکور است، شاذّ گویند.

این شروط سه‌گانه را ارکان قرائت مورد قبول نام نهاده‌اند. در توضیح این ارکان (شرایط سه‌گانه) گفته‌اند: قرائت لازم نیست با فصیح‌ترین قواعد عربی تطابق داشته‌باشد. کافی است که با یکی از لغت‌های عرب ـ گرچه نامشهور باشد ـ مطابقت کند، زیرا علمای نحو، بسیاری از قرائت‌ها را با قواعد مخالف دیده‌اند، در

حالی‌که قرائت مذکور از یکی از قرّاء سبعه و مورد قبول می‌باشد. در توجیه این‌گونه قرائات گفته‌اند: تطبیق با قواعد مشهور ضرورتی ندارد، بلکه اگر قرائت با برخی از لغت‌های قبائل عربی تطابق داشته‌باشد کافی است[1].

در این‌باره باید گفت: قرآن با فصیح‌ترین لغات عرب نازل گردیده و هرگز لغت‌های شاذ و غیر معروف عرب، معیار درستی قرائت نمی‌تواند باشد. لذا این‌گونه سخن گفتن از امثال ابن جزری، پایین آوردن قدر و منزلت قرآن کریم است. اینان چون قرائات سبع را پذیرفته بودند، به‌ناچار این‌گونه سخنانی را روا می‌دارند. این‌گونه اظهارات هرگز دربارهٔ قرآن روا نباشد.

هم‌چنین ابن جزری گوید: «مقصود از موافقت با رسم‌الخط مصحف، موافقت با رسم‌الخط هر یک از مصاحف عثمانی کافی است تا ملاک صحّت قرائت قرارگیرد». در صورتی‌که می‌دانیم مصاحف هفت‌گانهٔ عثمانی، خود دارای اختلاف بودند و موجب اختلاف گردیدند. پس چگونه می‌تواند ملاک صحت و قبولی قرائت گردد.

در رابطه با سند، قبلاً اشارت رفت که بیش‌تر سندهای قُرّاء تشریفاتی‌اند و برای تقویت بنیهٔ قرائت‌ها ساخته و پرداخته شده‌بودند. حقیقت این است که شیوخ و اساتیدِ قرائت راکه هر یک از قرّاء نزد آنان شاگردی کرده بودند، به‌عنوان سند مطرح کرده‌اند.

ضابطهٔ مورد قبول

اما آن‌چه ما آن‌را ضابطهٔ قبولی قرائت می‌دانیم، عبارت است از: موافقت با قرائت جمهور مسلمین جدا از قرائت قرّاء. زیرا قرآن در دو مسیر طی طریق نموده، نخست طریقهٔ مردمی که مسلمانان سینه به سینه از پدران و اجداد خود، از شخص شخیص پیامبرﷺ تلقی نموده و اخذ کرده‌اند و برای همیشه دست به‌دست داده تا به امروز برای ما رسانده‌اند.

این قرائت مردمی، موافق با ثبت (نوشتهٔ) تمامی مصحف‌های موجود[2] در

---

۱. ر.ک: ابن جزری، النشر في القراءات العشر؛ ج ۱، ص ۱۰.

۲. در مراکزی که نشر و پخش مصاحف و قرائات از آن‌جا نشأت گرفته؛ مانند کوفه و بصره و دیگر مناطق←

تمامی قرون است و نمایانگر آن، قرائت حفص است، زیرا حفص همان قرائت جمهور را قرائت کرده و علی‌ﷺ نیز همان را قرائت کرده که تودهٔ عظیم مردمی از پیامبرﷺ شنیده‌اند. این مسیر، مسیر تواتر است و قرآن به‌گونهٔ تواتر به ما رسیده‌است. ولی مسیر قرّاء و قرائات مسیر اجتهاد است (جز قرائت عاصم) که اجتهاد در نصّ قرآن روا نباشد و فاقد حجّیّت شرعی است.

اینک برای تشخیص قرائت صحیح و متواتر که بر دست جمهور نقل و ضبط شده، سه شرط ارائه می‌نماییم:

شرط اول: توافق با ثبت مصحف‌های موجود، که در تمامی قرون بر دست توانای مردمی ثبت و ضبط شده‌است. تمامی قرآن‌های خطی و چاپی، مخصوصاً درگسترهٔ شرق اسلام، بدون هیچ‌گونه اختلافی ارائه شده و می‌شود.

شرط دوم: توافق با فصیح‌ترین و معروف‌ترین اصول و قواعد لغت عرب، زیرا قرآن با فصیح‌ترین لغت نازل شده و هرگز جنبه‌های شذوذ لُغَوی در آن یافت نمی‌شود.

شرط سوم: توافق با اصول ثابت شریعت و احکام قطعی عقلی، که قرآن پیوسته پایه‌گذار شریعت و روشن‌گر اندیشه‌های صحیح عقلی است و نمی‌شود که با آن مخالف باشد.

در این زمینه شرح و بسط بیش‌تری در التمهید (ج ۲) داده‌ایم. به‌علاوه سخنانی از ائمه معصومین در این رابطه وجود دارد که در ذیل یادآور می‌شویم:

سخنانی از اهل‌بیتﷺ دربارهٔ قرائت قرآن[1]

از ائمهٔ اهل‌بیتﷺ سخنانی دربارهٔ قرآن کریم وارد شده که به مهم‌ترین موضوعاتی که مورد بحث واقع شد، اشاره دارد؛ و حاکی از دقّت نظر و ژرف‌اندیشی است که ائمهٔ اطهارﷺ دربارهٔ این کتاب مقدّس رعایت داشته‌اند.

⇐ شرق بلاد اسلامی.

۱. این سخنان از کافی، تألیف ثقةالاسلام کلینی، استخراج شده‌است. ر.ک: به جلد دوم کافی، کتاب فضل القرآن، باب النوادر، شماره‌های ۸ و ۱۲ و ۱۳ و ۱۵ و ۲۳ و ۲۷، ص ۶۲۷.

هم‌چنین نشان دهندهٔ میزان عنایت و اهتمام آنان به حفظ و حراست نصّ قرآن و جلوگیری از تحریف و تأویل آن است. گزیده‌ای از این سخنان در زیر نقل می‌شود:

۱. محمد بن وراق می‌گوید: مجلدی را که حاوی قرآن بود، به جعفربن محمد الصادق علیه السلام نشان دادم که علایم و نشانه گذاری آن با طلا و یکی از سوره‌های آخرین آن نیز با طلا نوشته شده‌بود. کاستی در آن یاد ننمود جز آن‌که فرمود: «دوست ندارم که قرآن با رنگی جز رنگ سیاه نوشته شود، همان‌گونه که در اوّلین بار نوشته شده‌است»[1].

این سخن، نشانهٔ دقت و علاقهٔ شدید امام نسبت به حفظ و سلامت قرآن است تا آن‌جا که در رنگ خط نیز ترجیح داده‌شده که به همان نحوی که اول بار نوشته‌شده، محفوظ و باقی بماند، تا بدین وسیله قرآن با چیزی غیر از قرآن؛ مانند زوائد و تحسینات اخیر، اشتباه نشود.

۲. امام‌محمدبن علی الباقر علیه السلام فرموده: «قرآن واحد است و از پیش‌گاه خدای یگانه و واحد فرود آمده‌است و این اختلافات از راویان برآن وارد می‌شود»[2]. این سخن، بدین معنا است که قرائت نازل شده از جانب خدا یکی است و قرآن به نصّ واحد نازل گشته‌است و اختلاف در روایت این نصّ بر حسب اجتهاد قاریان است. حدیث بعدی، این معنا را توضیح می‌دهد:

۳. امام جعفر بن محمد الصادق علیه السلام می‌فرماید: «قرآن بر حرف واحد و از نزد خدای واحد نازل گشته‌است»[3]. منظور نفی قرائت‌های متداولی است که مردم آن‌ها را متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله پنداشته‌اند. امام چنین مطلبی را انکار می‌کند، زیرا قرآن به نصّ واحد نازل شده‌است. اما اختلاف لهجه‌ها (برحسب تفسیری که از حروف سبعه داشته‌ایم) از طرف امام نفی نمی‌شود، چنان‌که در روایات دیگر آمده و قبلاً نقل شد.

۴. سالم بن سلمه گوید: شخصی در محضر امام‌صادق علیه السلام آیاتی از قرآن را قرائت

---

۱. «لاٰ یُعْجِبُنی أَنْ یُکْتَبَ الْقُرْآنُ إِلّاٰ بِالسَّوٰادِ کَمٰا کُتِبَ أَوَّلَ مَرَّةٍ.»

۲. «اَلْقُرْآنُ واٰحِدٌ نَزَلَ مِنْ عند واٰحِدٍ وَ لکِنَّ الاِخْتِلاٰفَ یَجِیءُ مِنْ قِبَلِ الرُّواٰة.»

۳. «وَلٰکِنَّهُ نُزِلَ عَلیٰ حَرْفٍ واٰحِدٍ مِنْ عِنْدِ الْواٰحِد».

کرد و به‌طوری که من شنیدم، قرائتِ او غیر از قرائت دیگر مردم بود. ابوعبدالله علیه‌السلام به‌وی گفت: «از این قرائت خودداری کن و همان‌گونه که مردم می‌خوانند تو هم بخوان»[1]. شاید این شخص بر حسب تفنّن قرّاء، قرآن را به‌وجوه مختلف قرائت کرده‌است و از آن‌جا که این قبیل قرائت‌ها، به‌منزلهٔ بازی با نص قرآن کریم است، امام وی را نهی کرده‌است و دستور داده که همان قرائت معروفی را که مردم ملتزم به آن هستند اختیار کند، زیرا قرائت صحیح که در شریعت بدان امر شده، همان قرائتی است که هر نسلی از نسل پیش تا از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و او از جبرئیل و او از خدای عزّوجل، اخذ کرده‌است و توجّهی به قاریانی که فن قرائت را همانند یک نوآوری و صنعت حرفهٔ خود قرار داده‌اند، نباید کرد و تنها قرائتی که با قرائت عامهٔ مسلمانان موافق باشد، باید مورد توجه قرار گرفته‌شود.

۵. سفیان بن السمط می‌گوید: در مورد تنزیل قرآن از امام‌صادق علیه‌السلام پرسیدم، وی گفت: «همان‌گونه که آموخته‌اید، بخوانید»[2].

وی از نص اصلی که برای نخستین بار نازل شده سئوال کرده‌است، زیرا دیده است که قرّاء در این زمینه اختلاف دارند و امام پاسخ می‌دهد که نص اصلی همان است که امروز میان مردم متداول است و فرمودهٔ او (همان‌گونه که آموخته‌اید بخوانید) به این معنا است که بر شما (یعنی عامهٔ مسلمانان) واجب است قرآن را همان‌گونه که خلفاً عن سلف از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرا گرفته‌اید، بخوانید.

۶. علی بن الحکم می‌گوید: عبدالله بن فرقد و معلّی بن خنیس برای من نقل کردند که ما در محضر امام‌صادق علیه‌السلام بودیم و ربیعة الرأی نیز با ما بود. در آن‌جا پیرامون فضل قرآن سخن به‌میان آمد. امام‌صادق علیه‌السلام فرمود: «اگر ابن‌مسعود قرآن را طبق قرائت ما نمی‌خوانده‌است، گم‌راه بوده‌است». ربیعه گفت: گم‌راه؟! امام علیه‌السلام گفت: «بلی، گم‌راه». امام‌صادق علیه‌السلام، اضافه کرد: «ما قرآن را طبق قرائت اُبیّ می‌خوانیم»[3].

---

۱. «كَفَّ عَنْ هٰذِهِ الْقِراءَةِ اِقْرَأْ كَمٰا يَقْرأ الناس».
۲. «اِقْرَؤُوا كَمٰا عُلِّمْتُمْ».
۳. «ان كان ابن‌مسعود لا يقرأ على قراءتنا فهو ضالّ». فقال ربيعة: ضالّ؟ فقال عليه‌السلام: «نعم، ضالّ». ثمّ ⇦

شاید در آن مجلس دربارهٔ قرائت‌های غیر متعارف ابن‌مسعود بحث می‌شده و امام﷣ به آنان تذکر داده که این قرائت‌ها جایز نیست و قرائت صحیح، همان قرائت عامّه مسلمانان است و کسی که ازاین‌روش متداول عامه تخطّی کند گم‌راه است، زیرا چنین کسی از روش مسلمانان که نسلاً بعد نسل از پیامبر فرا گرفته‌اند، عدول و تخطی کرده‌است. و اگر ابن‌مسعود قرآن را بر خلاف روش مسلمانان قرائت می‌کرده‌است (به فرض صحت نسبت) گم‌راه است، زیرا طریق میانه، طریقی است که جامعهٔ مسلمانان در آن مشی می‌کنند و کسی که از این راه میانه گام برون نهد، هر کس که باشد گم‌راه خواهدبود.

اما این گفتهٔ امام که ما قرآن را بر طبق قرائت اُبیّ می‌خوانیم، اشاره است به دوران یک‌سان شدن مصحف‌ها در عهد عثمان که اُبیّ‌بن‌کعب قرآن را املاء می‌کرد؛ و گروهی آن‌را بر وفق املاءِ او می‌نوشتند و هرگاه در مورد نص اصلی اختلاف داشتند، برای رفع اختلاف به‌وی مراجعه می‌کردند و مصحف موجود که مورد قبول عامّهٔ مسلمانان است، بر طبق املاءِ اُبیّ‌بن‌کعب است و قرائت منطبق بر قرائت اُبیّ‌بن‌کعب، کنایه از التزام به چیزی است که هم‌اکنون عامهٔ مسلمانان برآنند.

۷. صدوق از امام‌جعفر بن محمد الصادق و او از پدران خود﷨ روایت کرده‌است که رسول‌اللهﷺ فرمود: «قرآن را با همان کیفیت عربی آن بیاموزید و از نبر در قرآن (یعنی مبالغه در اظهار همزه) بپرهیزید»[۱].

امام‌صادق﷣ فرمود: «اظهار همزه به منزلهٔ اضافه کردن بر قرآن است، مگر همزه‌های اصلی، مانند: «اَلْخَبْأَ» در آیهٔ «اَلّا یَسْجُدُوا لِلّهِ الَّذي یُخْرِجُ الْخَبْأَ»[۲] و یا «لَکُمْ فیها دِفْءٌ»[۳] و نیز «فَادّارَأْتُمْ»[۴].

در برخی نسخه‌ها کلمهٔ «النبر» به زای یعنی «النبز» نوشته‌شده که اشتباه است و همان‌طور که قبلاً از نهایهٔ ابن اثیر نقل شد، صحیح آن «نبر» است و کسائی به «نبر»

⇐ قال ابوعبدالله﷣: «أمّا نحن فنقرأ علی قراءة اُبیّ».

۱. قال رسول‌الله: «تعلّموا القرآن بعربیّته و إیّاکم والنبرفیه، یعني الهمز». (صدوق، معانی الأخبار، چاپ نجف، ص۳۲۷).

۲. نمل۲۷: ۲۵.

۳. نحل۱۶: ۵.

۴. بقره۲: ۷۳. ر.ک: معانی الاخبار، ص۹۸.

قرائت می‌کرده‌است. این‌که در احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام آمده‌است قرآن را به کیفیت عربی خالص قرائت کنید[۱]، از نظر علاقهٔ شدیدی است که به حفظ لغت اصیل قرآن داشته‌اند و لغت اصیل، همان لغت فصیح عرب و لهجهٔ رایج آن است، تا قرآن از هرگونه تغییر و غلط خوانی مصون باشد و دگرگونی در آن راه نیابد.

تدوین قرائت‌های معروف

مسلمانان در صدر اول، قرآن را به‌نحوی که از اصحاب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌شنیدند و فرا می‌گرفتند، قرائت می‌کردند و پس از صحابه، از تابعین و پیش‌وایان بزرگی که در شهرهای آنان به‌سر می‌بردند، قرآن را می‌آموختند؛ از جملهٔ این افراد که در مدینه بودند می‌توان سعیدبن‌المسیّب، عروة‌بن‌الزبیر، سالم‌بن‌عبدالله العدوی، معاذبن‌الحارث، عبدالرحمان‌بن‌هرمز، محمدبن‌مسلم‌بن‌شهاب، مسلم‌بن‌جندب و زیدبن‌اسلم را نام برد. در مکه عبیدبن‌عمیر، عطاء، طاووس، مجاهد، عکرمه و عبدالله ابن ابی ملیکه. در کوفه علقمه، اسود، مسروق، عبیده، عمروبن‌شرحبیل، حارث‌بن‌قیس، ربیع‌بن‌خثیم، عمروبن‌میمون، ابوعبدالرحمان السلمی، زر بن حبیش، عبیدبن‌نضله، ابوزرعه، سعیدبن‌جبیر، ابراهیم نخعی و شعبی. در بصره عامر بن عبد قیس، ابوالعالیه، ابورجاء، نصربن‌عاصم، یحیی‌بن‌یعمر و جابربن‌زید. در شام ابن ابی شهاب و خالدبن‌سعید، مصاحب ابوالدرداء، را می‌توان نام برد.

اینان و نظایرشان، علما و دانش‌مندان امّت در بلاد و مرجع مسلمانان در زمینه‌های مختلف معارف اسلامی آن روز به‌شمار می‌آمدند. امّا برجستگی این‌گونه افراد در یک زمینهٔ خاص نظیر قرائت قرآن نبود، بلکه اینان به‌طور عام علمای آن دوره شناخته می‌شدند.

پس ازگذشت آن دوره، گروهی فن قرائت و فراگرفتن و آموختن آن‌را رشتهٔ اختصاصی خود قرار دادند و به این رشته توجهی خاص مبذول داشته و در قرائت قرآن و آموزش آن شهرت یافتند، تا این‌که در مقام امامتِ فنّ قرارگرفتند که پیش‌وایی مردم را در این زمینه به‌عهده داشتند و مردم از مناطق مختلف به سوی آنان

---

۱. ر.ک: وسایل الشیعه، جلد۶، ص۲۲۲، باب ۳۰ از ابواب قرائت قرآن شمارهٔ۱.

می‌شتافتند و معارف قرآن را از آنان می‌آموختند.

روش همهٔ مسلمانان در مناطق مختلف بر این بود که مردم هر شهری قرآن را از قاری همان شهر فرا می‌گرفتند و تنها قرائت او را می‌پذیرفتند و چون اینان تصدی امر قرائت را عهده‌دار بودند، قرائت به آنان نسبت داده شد.

کسانی که از این قبیل در مدینه شهرت یافتند عبارتند از: ابوجعفر یزیدبن‌القعقاع، شیبة‌بن‌نصاح و نافع‌بن‌ابی نعیم. در مکه عبدالله‌بن‌کثیر، حمیدبن‌قیس و محمدبن‌محیصن. در کوفه یحیی بن وثاب، عاصم بن ابی النجود، سلیمان الاعمش، حمزه و کسائی، به این مقام دست یافتند. در بصره عبدالله‌بن‌ابی اسحاق، عیسی بن عمر، ابو عمرو بن العلاء، عاصم الجحدری و یعقوب الحضرمی. در شام عبدالله بن عامر، عطیة بن قیس، عبدالله بن المهاجر، یحیی‌بن‌ابی الحارث الذماری و شریح‌بن‌یزید الحضرمی.

پس از این افراد، تعداد قاریان رو به فزونی نهاد و قاریان در مناطق مختلف جهان اسلام پراکنده شدند و طبقه‌ای پس از طبقهٔ دیگر به جانشینی آنان نایل آمدند. ولی همان‌گونه که قبلاً اشارت رفت، اینان در فراگرفتن و آموختن قرآن و قرائت اختلاف نشان داده و روش‌های مختلف داشتند. برخی از آنان در تلاوت قرآن استوار و به رعایت روایت و درایت شهرت داشتند و برخی در این موارد، کوتاهی داشتند و برخی در این موارد کوتاهی می‌کردند. از این جهت اختلافاتی بین آنان پدید آمد. به‌تدریج ضبط قرائات رو به کاستی و سستی نهاد و زیاده روی و کارهای بی رویه، رو به فزونی گذاشت و به تعبیر ابن‌جزری «بیم آن می‌رفت که باطل در لباس حق جلوه کند»[1]. لذا علمای برگزیدهٔ امت و بزرگان به پا خواسته و تمام کوشش خود را در تحقیق و تمیز درست از نادرست و مشهور از غیر مشهور به‌کار گرفته و اصول و قواعدی برای قرائت وضع کردند. در اثر این کوشش‌ها قرائت به‌عنوان فنی از فنون که دارای قواعد و اصولی محکم و استوار بود درآمد. در چارچوب این اصول، اجتهاد و انتخاب نیز به‌کار رفت، که در مباحث سابق شمّه‌ای از آن تشریح گردید.

اولین امام معتبری که به ضبط قرائت‌های صحیح و جمع آوری آن در کتابی

---

۱. ر.ک: النشر في القراءات العشر، ج ۱، ص ۹.

مفصل و مبسوط همّت گماشت، ابوعبیدقاسم بن سلام انصاری(متوفای ۲۲۴) بود که شاگرد کسائی به‌شمار می‌آمد. ابن‌الجزری می‌گوید: «به‌طوری که من شماره کرده‌ام، وی قرّاء را در بیست و پنج تن منحصر کرده‌است و کسانی که به‌نام قرّاء سبعه بعداً شهرت یافتند، در زمرهٔ اینان بودند»[1].

پس از او احمد بن جبیر بن محمد ابوجعفرکوفی، ساکن انطاکیه(متوفای ۲۵۸) کتابی در این زمینه تألیف کرد و قرائت‌های پنج‌گانه را در آن جمع آوری نمودکه هر یک از این قرائت‌ها به منطقه‌ای از مناطق جهان اسلام تعلق داشت. سپس قاضی اسماعیل بن اسحاق، مصاحب قالون(متوفای ۲۸۲) کتابی در قرائت تألیف نمودکه در آن، قرائت‌های بیست تن از ائمه جمع آوری شده‌است. پس از وی ابوجعفرطبری(متوفای ۳۱۰) کتابی به‌نام «الجامع» تألیف نمود که بیست و چند قرائت در آن جمع آوری شده‌است.

پس ازگذشت زمانی کوتاه، ابوبکر محمدبن احمد داجونی(متوفای ۳۲۴) کتابی در قرائت نوشت و ابوجعفر راکه یکی از قرّاء عشره است، به دیگر قرّاء اضافه کرد. به‌دنبال داجونی ابوبکر احمد بن موسی«ابن‌مجاهد» (متوفای ۳۲۴) کار او را دنبال کرد و او نخستین کسی است که عدد قرائت‌ها را در قرائت‌های هفت‌گانه منحصر کرد.

پس از ابن‌مجاهد، دیگران به تألیفاتی به پیروی از او و بر همان منوال دست زدند؛ که احمد بن نصر شذائی(متوفای ۳۷۰) و احمدبن حسین بن مهران(متوفای ۳۸۱) از آن جمله‌اند. احمد سه تن دیگر را به قرّاء سبعه اضافه کرد و اصطلاح «قرّاء عشره» به‌وجود آمد. یکی دیگر از این افراد محمد بن جعفر خزاعی(متوفای ۴۰۸) است که کتابی به‌نام «المنتهی» تألیف کرد. در این کتاب برخی مطالب جمع آوری شده‌که درکتاب‌های قبلی نیامده‌است.

این قرائت‌ها در اندلس وکشورهای مغرب تا اواخر قرن چهارم رواج نداشت، تا این‌که راویان قرائت در مصر به آن مناطق سفرکردند و این قرائت‌ها را در آن کشورها ترویج دادند. ابوعمر احمد بن محمد الطلمنکی(متوفای ۴۲۹) مؤلف «الروضه»

---

۱. همان ص ۳۴.

اولین کسی است که این قرائت‌ها را در اندلس ترویج کرد.

پس از وی ابومحمد مکی بن ابی طالب قیسی(متوفای ۴۰۷) مؤلف «التبصره» و «الکشف عن وجوه القراءات السبع» و سپس حافظ ابوعمرو عثمان بن سعید دانی(متوفای ۴۴۴) مؤلف «التیسیر» و «جامع البیان» به این‌کار دست زدند.

در دمشق، استاد ابوعلی حسن بن علی اهوازی(متوفای ۴۴۶) کتاب‌هایی در قرائت تألیف کرد.

در همین ایام ابوالقاسم یوسف بن علی هذلی(متوفای ۴۶۵) از مغرب به مشرق سفر کرد و ازکشورهای مختلف دیدن نمود و در این کشورها، روایات ائمهٔ قرائت را مطرح ساخت. او به ماوراءالنهر رسید و در غزنه و دیگر شهرها به‌کار قرائت پرداخت. آن‌گاه کتابی به‌نام «الکامل» تألیف کرد که در آن پنجاه قرائت از ائمهٔ معروف گردآوری شده‌است. درکتاب او ۱۴۵۹ روایت آمده‌است. او می‌گوید: «من با ۳۶۵ شیخ و استاد قرائت از آخر مغرب تا دروازهٔ فرغانه، ملاقات کردم».

پس از وی ابومعشر عبدالکریم بن عبدالصمد طبری (متوفای ۴۷۸) کتاب «التلخیص» و «سوق العروس» را دربارهٔ قرائت‌های هشت‌گانه در مکه تألیف کرد که در آن‌ها ۱۵۵۰ روایت و طریق آمده‌است. ابن‌الجزری می‌گوید: «کسی را نمی‌شناسیم که بیش‌تر از این دو علوم قرائت را جمع‌آوری کرده باشند، مگر ابوالقاسم عیسی‌بن‌عبدالعزیز اسکندری (متوفای ۶۲۹) که کتابی به‌نام «الجامع الأکبر والبحر الأزخر» تألیف کرد و محتوی بر ۷۰۰۰ روایت و طریق است». ابن‌جزری اضافه می‌کند: «تألیف کتب دربارهٔ قرائت‌ها، هم‌چنان ادامه دارد و مؤلفان، قرائت‌های شاذّ و صحیح را بر مبنای تحقیقات خود و یا براساس آن‌چه که خود صحیح می‌دانند، روایت می‌کنند و مورد اعتراض هیچ‌کس واقع نشده‌اند، بلکه آنان در این ره‌گذر از پیشینیان پیروی می‌کنند زیرا قرائت، سنّت متّبعی است که هم‌چنان یکی از دیگری أخذ می‌کند و همان‌طورکه درکتاب‌های «الکامل» از هذلی «سوق العروس» از طبری، «الإقناع» از اهوازی، «کفایه» از ابوالعز، «مبهج» از سبط خیاط، «روضه» از مالکی و امثال این‌ها آمده مورد اتّباع است و بر مبنای روایات آنان و محتویات این کتاب‌ها اعم از ضعیف و شاذّ، از قرّاء سبعه باشد و یا عشره و یا غیر

این‌ها، قرائت می‌کنند و ما ندیده‌ایم کسی بر این روش اعتراض کند و یا به مخالفت با آن‌ها برخاسته باشد»[۱].

انحصار قرائت‌ها به هفت قرائت

در مبحث قبل، نمونه‌های روشنی از توجه مسلمانان به قرائت اِرائه گردید و بیان شد که در تمامی دوره‌ها مردم نسبت به قرائت شخصیّت‌های معروف و حفظ و تدوین و پذیرش همهٔ آن‌ها اهتمام می‌وَرزیدند. هم‌چنین مردم هر منطقه‌ای به قاری محلی و منطقهٔ خود توجه بیش‌تری داشتند و هیچ‌کس اعم از عامه و خاصه بر این سیره مستمر اعتراض نداشته‌است.

بدین ترتیب اجتهاد و تحقیق قرّاء در انتخاب و اختیار قرائت مورد توجه همهٔ مسلمانان قرار داشت و مسلمانان در چارچوب شروط خاصی که قبلاً اشارت رفت، قرائت را فراگرفته و می‌پذیرفتند.

این روش همیشگی در فراگیری و آموزش قرائت تا اوایل قرن چهارم ادامه داشت، تا این‌که نابغهٔ فرزانهٔ بغداد، یعنی ابن‌مجاهد که در جذب قلوب مردم و نفوذ در میان سران و مقامات دولتی ورزیدگی داشت، ظاهر گردید. وی کرسی شیخ القرّاء را به‌طور رسمی به‌خود اختصاص داد و عامهٔ مردم به او روی آوردند. ولی رقیبانی داشت که برتر از وی بودند و در علوم قرآن سابقه‌ای بیش‌تر داشتند. آنان ابن‌مجاهد را به علت قلّت بضاعت علمی و کمی روایت از شیوخ و سفر نکردن در طلب علم و بی اطلاعی از فنون قرائت و انواع قرائت‌های منقول از ائمهٔ بزرگ، تحقیر می‌کردند.

المعافی ابوالفرج می‌گوید: «روزی نزد ابن شنبوذ رفتم. در مقابل وی انبوهی از کتاب قرار داشت. به من گفت: درِ کتاب‌خانه را باز کنم، گشودم. در آن کتاب‌خانه قفسه‌هایی بود و در هر یک، کتاب‌های خاص یک فن و یک علم قرار داشت و من هیچ کتابی را برنداشتم و نگشودم، مگر این‌که ابن شنبوذ، آن‌را همانند سورهٔ حمد از بر می‌خواند». وی آن‌گاه گفت: «با این حال، بازار داغ از آن ابن‌مجاهد است».

---

۱. النشر، ج ۱، ص ۳۶.

العلاف نیز نقل کرده‌است که از ابوطاهر پرسیدم: «ابوبکر ابن‌مجاهد و یا ابوالحسن ابن شنبوذ کدام افضل و برتر از دیگری است؟» ابوطاهر گفت: «عقل ابن‌مجاهد بالاتر و بیش‌تر از علمش و علم ابن شنبوذ برتر و بیش‌تر از عقلش می‌باشد!»[1].

ابن‌الجزری گفته‌است: «همان‌طور که در بین اقران و هم‌گنان اتفاق می‌افتاد، بین ابن‌مجاهد و ابن شنبوذ نیز اختلاف افتاد، تا آن‌جا که ابن شنبوذ کسی را که شاگردی ابن‌مجاهد را می‌داشت به شاگردی نمی‌پذیرفت و می‌گفت: این شخص پاهای خود را در راه کسب دانش به غبار نیالوده است». کنایه از آنکه رنج سفر در طلب علم را نبرده است.

ابن‌مجاهد بسیار خشک و غیر قابل انعطاف و سخت پای‌بند به تقلید از قرائت پیشینیان بود. عبدالواحدبن‌ابی هاشم می‌گوید: «کسی از ابن‌مجاهد پرسید: چرا شیخ قرائتی خاص اختیار نمی‌کند؟ او در پاسخ گفت: نیاز ما در حفظ دست‌آوردهای ائمهٔ پیشین، بیش از آن است که قرائتی اختیارکنیم تا پس از ما رواج یابد»[2].

ابن‌مجاهد کسی است که ابن مقله وزیر را برآن داشت که ابن شنبوذ[3] و ابن مقسم[4] را احضارکند و هر یک از آن دو را در محضر جمعی از فقها به محاکمه بکشد تا مانع از اجتهاد و اختیار قرائت شود. دکتر صبحی الصالح می‌گوید: «هر دو جلسهٔ محاکمه به دستور شیخ القرّاء (ابن‌مجاهد) تشکیل گردید و او اولین کسی است که قرائت‌های هفت‌گانه را جمع‌آوری کرد. ابن‌مجاهد قرائت را از ابن‌شاذان رازی فرا گرفت. ابن مقسم و ابن شنبوذ نیز از شاگردان ابن‌شاذان بودند؛ امّا اشتراک این سه تن در استاد و أخذ قرائت از یک شیخ، مانع از تشدّد ابن‌مجاهد با دو هم‌ردیف خود نگردید»[5].

---

۱. غایة النهایة في طبقات القرّاء، ج۲، ص۵۶ ـ ۵۴.

۲. معرفة القرّاء الکبار، از ذهبی، ج۱، ص۲۱۷.

۳. محمد بن احمد بن ایوب بن شنبوذ. ر.ک: غایة النهایة، ج۲، ص۵۲.

۴. محمد بن الحسن بن یعقوب بن الحسن بن مقسم. ر.ک: غایة النهایة، ج۲، ص۱۲۳.

۵. مباحث في علوم القرآن، ص۲۵۲ ـ ۲۵۱. ر.ک: معرفة القرّاء الکبار، ج۱، ص۲۲۱ و ۲۴۷.

اعتراض ابن شنبوذ نسبت به این روش ابن‌مجاهد، (حصر قرائات در هفت قرائت) همان‌طورکه قبلاً نقل شد، بسیار شدید بود. ابن مقسم نیز نسبت به سدّ باب انتخاب و اختیار قرائت شدیداً اعتراض کرد و گفت: «همان‌طورکه خلف‌بن‌هشام و ابی عبید و ابن سعدان می‌توانستند قرائتی اختیارکنند و این‌کار برای آنان جایز بود؛ دیگران نیز که پس از آنان آمده‌اند، می‌توانند به همان نحو عمل کنند»[1].

ابن‌مجاهد تمام کوشش خود را برای سدّ باب اجتهاد در قرائت به‌کار برد و به‌طور نسبی توفیقی حاصل کرد، زیرا شرایط حاکم برآن دوران تاریک و نابسامان جامعهٔ اسلامی او را کمک کرد تا در خواسته‌هایش پیروز شود، و مخالفان خود را منزوی سازد. مسألهٔ حصر قرائات در هفت قرائت از جمله کارهای اوست و اگر ناهم‌گونی و نقصی در این کا وجود دارد، بر عهدهٔ او است که شتاب زده به چنین عمل خطیری دست زد.

دکتر صبحی صالح می‌گوید: «بیش‌ترین سهم سرزنش این عمل توهّم آفرین (که تنها قرائت معتبر قرائت قرّاء سبعه است) متوجه ابن‌مجاهد است که در رأس قرن سوم هجری در بغداد، به جمع‌آوری هفت قرائت از هفت‌تن از ائمهٔ مکه و مدینه و بصره و کوفه و شام دست زد و تنها اینان به‌وثوق و امانت و دقّت در ضبط قرائت معروف شدند. در حالی که این عمل، ملاکی واقعی نداشته و صرفاً یک تصادف و اتفاقی است، زیرا در بین ائمهٔ قرّاء افراد بسیار و قابل توجّهی هستند که از قرّاء سبعه برترند»[2].

آری، به هنگامی که دانش‌مندانی مانند: ابوعبید قاسم‌بن‌سلام و ابوجعفر طبری‌و ابوحاتم سجستانی و دیگران، کتاب‌هایی در فنّ قرائت نگاشته و فراهم می‌ساختند، اصطلاح «قرائت‌های هفت‌گانه» مطرح نبود و چندان شهرتی نداشتند و آنان در تألیفات خود، قرائت‌های بیش‌تری را یادآور شده‌اند. این عبارت «قرائت‌های هفت‌گانه» در اول قرن چهارم به‌دست ابن‌مجاهد که احاطه‌ای بر روایات و در راه کسب علم سفری نداشت[3]، رواج یافت. در نتیجه مردم عوام تصوّرکردند که منظور

---

۱. معرفة القرّاء، ج ۱، ص ۲۴۹.

۲. مباحث في علوم القرآن، ص ۲۴۷ و ۱۴۸.

۳. زرکش، البرهان، ج ۱، ص ۳۲۷.

از «قرائت‌های سبعه» همان «احرف سبعه» است که در حدیث نبوی آمده‌است. از این‌رو بزرگان و نقّادان، همگی سرزنش و ملامت تند خود را متوجه ابن‌مجاهد کردند؛ که عمل او است که این تصوّر عامیانه را به‌وجود آورده و ایجاب کرده‌است تا عظمت و شؤون ائمهٔ دیگر که برتر و بالاتر از قرّاء سبعه‌اند، ناچیز و بی ارزش جلوه کند!.

اعتراض به موضع ابن‌مجاهد

بسیاری از بزرگان شتاب‌زدگی و نا استواری ابن‌مجاهد را در انتخاب قرائات سبع، شدیداً مورد نکوهش قرار داده‌اند که نمونه‌هایی از آن ذیلاً نقل می‌شود:

امام ابوالعباس احمدبن‌عمار مهدوی؛ قاری و مفسّر قرآن، ابن‌مجاهد را سخت سرزنش می‌کند و می‌گوید: «بنیان گذار انحصار قرائت‌ها در هفت قرائت، عملی ناشایسته انجام داد و این توهّم را بر عامهٔ کوته‌نظر آورد که این قرائت‌های هفت‌گانه، همان احرف سبعه است که در حدیث آمده‌است و شاید اگر او قرائت‌ها را در عددی زیر عدد هفت و یا بیش‌تر قرار می‌داد، این اشکال و توهّم به‌وجود نمی‌آمد و شبهه از میان می‌رفت. علاوه بر این، وی در مورد هر امامی به دو راوی اکتفا کرده و این موجب شده‌است که اگر کسی قرائتی را بشنود که ثالثی غیر از آن دو نقل کرده‌باشد، نپذیرد و آن‌را باطل بداند. در حالی‌که چه بسا این قرائت مشهورتر و صحیح‌تر باشد و ممکن است که نادانانی در این مورد دچار مبالغه شوند و امر آنان به خطا و کفر بیانجامد»[1].

ابوبکر ابن العربی در همین زمینه گفته‌است: «تنها قرائت‌های هفت‌گانه نیست که روا باشند تا این‌که گفته شود قرائت‌های دیگر مانند: قرائت ابوجعفر و شیبه و اعمش که همانند قرّاء سبعه و یا برتر از آنان بوده‌اند، غیر مجاز است!». جلال الدین سیوطی پس از نقل این مطلب از ابن العربی، می‌گوید: «کسان دیگری نیز این سخن را گفته‌اند که از جملهٔ آنان: ابومحمد مکی‌بن‌ابی‌طالب و ابوالعلاء همدانی و دیگر ائمهٔ قرّاء را می‌توان نام برد»[2].

---

۱. الاتقان في علوم القرآن، ج ۱، ص ۸۰.

۲. همان.

اثیرالدین ابوحیان اندلسی می‌گوید: «در کتاب ابن‌مجاهد و کسانی که از وی تبعیت کرده‌اند، تنها تعداد کمی از قرائت‌های مشهور آمده‌است. در مورد ابوعمرو بن العلاء هفده راوی نام برده شده که از وی نقل کرده‌اند، ولی در کتاب ابن‌مجاهد تنها به «الیزیدی» اکتفا شده‌است. ده کس از «الیزیدی» روایت کرده‌اند و ابن‌مجاهد تنها به السوسی و الدوری بسنده کرده‌است در حالی‌که این دو بر دیگران مزیّتی ندارند و همهٔ آنان در انضباط و استواری و اخذ قرائت مشترک بوده‌اند و ما علتی برای این‌کار نمی‌بینیم مگر اندک بودن دانش او!»[1].

امام استاد، اسماعیل‌بن‌ابراهیم ابن‌القراب، در اول کتاب خود به‌نام «الشافی» می‌گوید: «تمسک به قرائت‌های هفت‌گانه وعدم تمسک به دیگر قرائت‌ها، مبتنی بر هیچ سند و نص و روش و سنتی نیست. و فقط ناشی از این است که برخی از متأخران (منظور او ابن‌مجاهد است) که به بیش از هفت قرائت آشنایی نداشته‌اند، کتابی به‌نام «السبعه» منتشر کرده که فقط حاوی هفت قرائت است و به علت شهرت و معروفیت مؤلف کتاب، عامهٔ مردم تصوّر کردند که تمسک به قرائت‌هایی غیر از این قرائت‌های هفت‌گانه جایز نیست. افراد بسیار دیگری پس از ابن‌مجاهد دربارهٔ قرائت کتاب‌هایی تألیف کرده و برای هر امام از ائمهٔ قرّاء روایات بسیار و انواع اختلافات نقل کرده‌اند و هیچ‌کس نگفته است که قرائت به‌موجب این روایات، به‌جهت آن‌که در کتاب ابن‌مجاهد نیامده است، جایز نیست.»[2].

ابوالحسن علی‌بن‌محمد (شیخ و استاد ابوشامه) می‌گوید: «در اوایل قرن چهارم، ابوبکر ابن‌مجاهد که ریاست قرائت به‌وی منتهی گردید و مقدم بر مردم زمان خود بود، قرائت‌هایی راکه با رسم‌الخط مصحف موافقت داشت، اختیارکرد و قرّائی را که قرائتشان شهرت داشت، برگزید و با توجه به تعداد مصحف‌هایی که عثمان به مراکز مهم اسلامی فرستاده بود و با توجه به گفتهٔ پیامبرﷺ که قرآن بر هفت حرف نازل شده‌است؛ برآن شد که هفت قاری و قرائت‌های آنان را انتخاب کند و آنان را ائمهٔ بلاد و مناطق مختلف به‌حساب آورد. بنابراین، ابن‌مجاهد اولین کسی است که به این هفت تن اکتفا کرده و کتابی پیرامون قرائت‌های آنان تألیف کرده‌است و مردم

---

۱. همان.

۲. النشر في القراءات العشر، ج ۱، ص ۴۶.

نیز در این مورد از وی تبعیت کرده‌اند و هیچ‌کس در جمع‌آوری قرائت‌های این هفت نفر، پیش از وی این‌کار را نکرده‌است»[۱].

ابومحمد مکی‌بن‌ابی‌طالب نیز در همین زمینه می‌گوید: «کلیهٔ این قرائت‌های هفت‌گانه جزئی از «احرف سبعه» است که قرآن برآن مبنا نازل شده‌است. اما غلط و اشتباه بزرگی است که کسی تصور کند که قرائت هر یک از این قرّاء سبعه یکی از احرف سبعه است، زیرا نتیجهٔ این اعتقاد این است که هر قرائتی را که قرّاء سبعه بدان تمسک نکرده باشند، متروک و مطرود باشد».

وی اضافه می‌کند که ائمه در کتاب‌های خود بیش از هفتاد تن کسانی را یاد کرده‌اند که دارای مقامی بالاتر و شأنی عظیم‌تر از این هفت تن بوده‌اند. علاوه برآن‌که گروهی از دانش‌مندان از ذکر برخی از این قرّاء سبعه در کتاب‌های قرائت خود، خودداری کرده و آنان را کنار گذارده‌اند. في المثل ابوحاتم و دانش‌مندان دیگر، حمزه و کسائی و ابن عامر را درکتاب خود ذکر نکرده و در حدود بیست‌تن از ائمهٔ قرّاء را که برتر از قرّاء سبعه بوده‌اند، ذکر نموده‌اند. هم‌چنین طبری در کتاب قرائات خود علاوه بر قرّاء سبعه، از ۱۵ تن دیگر نام می‌برد. ابوعبید و اسماعیل قاضی نیز به همین نحو عمل کرده‌اند.

او می‌گوید: «بنابراین، چگونه روا باشد که کسی گمان کند قرائت‌های این هفت تن از متأخرین همان «أحرف سبعه» است؟ این اشتباهی بزرگ است. آیا این ادعا بر نصّی از پیامبرﷺ مبتنی است یا مبنای دیگری دارد؟! و چگونه قابل قبول است که کسائی در ایام مأمون همین دیروز به قرّاء سبعه ملحق شود، در حالی‌که هفتمین نفر از قرّاء سبعه یعقوب حضرمی بوده‌است و ابن‌مجاهد، در حوالی سال سیصد، کسائی را به‌جای یعقوب تعیین کرد!». وی سخن در این زمینه را به درازا کشانده که به همین اندازه اکتفاء می‌شود[۲].

حافظ ابن‌الجزری می‌گوید: «از بعضی که دانشی ندارند شنیده‌ام که قرائت‌های صحیح همان‌هاست که از قرّاء سبعه است. بلکه بسیاری از جهّال و نادانان برآنند که

---

۱. جمال القرّاء، ص ۱۱۱، و نیز رجوع شود به: المرشد الوجیز، ص ۱۶۰.

۲. ر. ک: الإبانه، ص ۱۰۲. المرشد الوجیز، ص ۱۵۳ ـ ۱۵۱.

قرائت‌های صحیح همان است که در «الشاطبی» و «التیسیر» آمده‌است. حتی برخی قرائت‌هایی را که در دو کتاب مذکور نیامده و یا از قرّاء سبعه نیست، شاذّ و خلاف قاعده می‌دانند. در حالی‌که چه بسیار قرائت‌هایی که در دو کتاب یادشده نیامده و یا از قرّاء سبعه نیست، ولی صحیح‌تر از قرائت‌هایی است که در این دو کتاب آمده و یا از قرّاء سبعه است. این شبهه از آن‌جا نشأت گرفته که گمان برده‌اند قرائت‌های هفت‌گانه همان «أحرف سبعه» است که در حدیث بدان اشاره شده!».

وی اضافه می‌کند: «گروه زیادی از ائمهٔ پیشین، عمل ابن‌مجاهد را مبنی بر اکتفاء به هفت تن از قرّاء مورد نکوهش قرار داده و در این مورد به او نسبت خطا داده و گفته‌اند: اگر عددی کمتر از عدد هفت و یا بیش‌تر انتخاب می‌نمود و یا مقصود خود را به‌وضوح بیان می‌کرد، نادانان از این شبهه رهایی می‌یافتند»[1].

جلال الدین سیوطی گوید: «بزرگان پیشین نسبت به کسانی که گمان کرده‌اند که قرائت‌های معروف همان است که در کتاب‌هایی مانند التیسیر و الشاطبیه آمده کاملاً اعتراض دارند و آخرین کسی که به آن تصریح نموده، شیخ تقی‌الدین سبکی است»[2].

این بود اعتراضات بزرگان فنّ نسبت به ابن‌مجاهد، دربارهٔ حصر قرائات در سبعه، کاری که دیگران نکرده‌بودند. ولی آیا این اعتراضات تأثیری داشته است؟!

بررسی آثار موجود نشان می‌دهد که طبقهٔ عامّه از آغاز قرن چهارم، همان رویّهٔ اولیّه را ادامه داده و به پیروی تقلیدگونهٔ محض، به همان قرّاء سبعه اکتفا کرده‌اند. اما علما و دانش‌مندان که در زمان‌های بعد آمده‌اند، به رعایت بی‌طرفی و اتخاذ روشی بر خلاف نظر عامّه قادر نبوده‌اند؛ و عملاً هم‌آهنگ و هم‌راه با عامّه در سرازیری مسیل حرکت کرده‌اند. نمونهٔ این دانش‌مندان، ابو محمد مکی (متوفای ۴۳۷) است که سرسخت‌ترین مخالفان انحصار قرائات به هفت قرائت است. مع الوصف کتاب خود را به‌نام «الکشف عن وجوه القراءات السبع» به قرائت‌های سبعه اختصاص داده‌است.

---

۱. النشر في القراءات العشر، ج ۱، ص ۳۶.
۲. الاتقان، ج ۱، ص ۸۱.

دیگری ابو عمرو عثمان بن سعید دانی (متوفای ۴۴۴) است که کتاب خود را به‌نام «التیسیر» منحصراً پیرامون قرائت‌های هفت‌گانه نگاشته‌است.

نمونهٔ دیگر ابوعبدالله، محمدبن‌شریح اشبیلی است که به سال ۴۷۶ وفات یافته و در کتاب خود به‌نام «الکافی» تنها دربارهٔ قرائت‌های هفت‌گانه و روات آن بحث کرده‌است. هم‌چنین ابوحفص بن عمر بن القاسم انصاری اندلسی کتاب خود را به‌نام «المکرر» به قرائت‌های سبعه منحصر کرده‌است.

ابومحمد قاسم بن فیرهٔ شاطبی (متوفای ۵۹۰) قصیده‌ای به‌نام «حرز الأماني و وجه التهاني» دربارهٔ قرائت‌های سبعه سروده و همان‌گونه که عامه به تقلید از ابن‌مجاهد معتقدند، برای هر قاری دو راوی ذکر نموده است. مؤلّفان دیگری نیز تألیفاتی به همین نحو به نگارش درآورده‌اند و همهٔ آنان قرائت‌ها را در عدد هفت منحصر کرده‌اند.

تنها برخی از متأخران سه تن را به هفت قاری معروف اضافه کرده و به پیروی از ابن‌مجاهد برای هر یک از آن سه، دو راوی بر شمرده‌اند. از جملهٔ اینان: شمس‌الدین ابوالخیر ابن‌الجزری است که به سال ۸۳۳ درگذشته‌است. وی کتابی در دو جلد به‌نام «النشر في القراءات العشر» تألیف کرده و پس از آن کتابی دیگر به‌نام «التحبیر في قرائات الأئمّة العشرة» تألیف کرده و قصیده‌ای نیز به‌نام «طيبة النشر في القراءات العشر» سروده که به همین نمط است.

پس از ابن‌الجزری تا عصر اخیر، همهٔ مؤلفان کتب قرائات از وی پیروی کرده‌اند؛ که از آن جمله نویسندهٔ معاصر، محمد سالم محیسن کتابی به‌نام «المهذب في القراءات العشر» تألیف کرده‌است.

برخی نیز چهار قاری از قرّاء شواذ را بر این قرّاء ده‌گانه اضافه کرده‌اند، تا قرّاء مورد اعتماد (به عقیدهٔ آنان) به چهارده تن برسند. کتاب «اتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر» تألیف احمدبن‌محمد دمیاطی (متوفای ۱۱۱۷) مبتنی بر همین اساس اِبداعی و نوآوری است.

اما پیروان مکتب تشیّع براین باورند که تنها دلیل اعتبار قرائت، قرائتی است که دارای شروط یادشده‌باشد و عمدتاً با قرائت شناخته شده نزد انبوه مسلمانان وفق

دهد و آن جز یک قرائت بیش نیست، زیرا نصّ قرآنی یکی بیش نیست که از نزد خدای یکتا نازل گردیده است «القرآن واحد نزل من عند الواحد» و تمامی این اختلافات در قرائت قرآن، ناشی از اجتهاد قاریان است که خود را راویان آن نصّ گمان کرده‌اند. هرگونه اجتهادی در به‌دست آوردن نص قرآن بیهوده است، جز از طریق سماع و نقل متواتر، که منحصراً در قرائت عاصم به روایت حفص این ویژگی‌ها وجود دارد. که قبلاً اشارت رفت و ذیلاً به اختصار یادآور می‌شویم:

ویژگی قرائت حفص

یگانه قرائتی که دارای سندی صحیح و با پشتوانهٔ جمهور مسلمین اِستحکام یافته، قرائت حفص است. این قرائت در طیّ قرون پی‌درپی تا امروز هم‌واره میان مسلمانان متداول بوده و هست و تداول آن به چند سبب برمی‌گردد:

۱. سبب اوّل، همان است که قبلاً به آن اشاره شد. در واقع، قرائت حفص همان قرائت عامهٔ مسلمانان است، زیرا حفص و استاد او عاصم شدیداً به آن‌چه که با قرائت عامّه و روایت صحیح و متواتر میان مسلمانان موافق بود، پای‌بند بودند. این قرائت را عاصم از شیخ خود ابوعبدالرحمان سُلَمی و او از امام«امیرالمؤمنین» اخذ کرده‌است و علی عليه السلام به هیچ قرائتی جز آن‌چه با نصّ اصلی وحی که میان مسلمانان از پیامبر صلى الله عليه وآله متواتر بوده، قرائت نمی‌کرده‌است. این قرائت را عاصم به شاگرد خود حفص آموخته است. ازاین‌رو در تمامی ادوار تاریخ مورد اعتماد مسلمانان قرار گرفت و این اعتماد عمومی صرفاً از این جهت بوده‌است که با نص اصلی و قرائت متداول توافق و تطابق داشته است. نسبت این قرائت نیز به حفص، به این معنا نیست که این قرائت مبتنی بر اجتهاد حفص است؛ بلکه این یک نسبت رمزی است برای تشخیص این قرائت و قبول قرائت حفص، به معنا قبول قرائتی است که حفص اختیار کرده و پذیرفته است؛ زیرا این قرائت از روز نخست بین مسلمانان متواتر و متداول بوده‌است.

۲. عاصم در بین قرّاء، معروف به خصوصیات و خصلت‌هایی ممتاز بوده که شخصیتی قابل توجه به او بخشیده است. وی ضابطی بی‌نهایت استوار و در اخذ

قرآن از دیگران بسیار محتاط بوده‌است، لذا قرائت را از کسی غیر از ابوعبدالرحمان سلمی که از علی علیه السلام فراگرفته بود، اخذ نمی‌کرد و آن‌را بر زرّبن‌حبیش که قرائت را از ابن‌مسعود آموخته بود، عرضه می‌کرد.

ابن‌عیاش می‌گوید: «عاصم به من گفت: هیچ‌کس جز ابوعبدالرحمان، حرفی از قرآن را برای من قرائت نکرد و من هر وقت که از پیش وی باز می‌گشتم، مسموعات خود را دربارهٔ قرآن به زرّبن‌حبیش عرضه می‌کردم. ابوعبدالرحمان نیز قرائت را از علی علیه السلام و زرّبن‌حبیش از عبدالله‌بن‌مسعود، اخذکرده بودند»[1]. از این جهت است که به تعبیر ابن خلکان: «عاصم در قرائت، یگانه مورد عنایت و توجّه بوده‌است»[2]. به این ترتیب، در تمام دوره‌های تاریخ، قرائت عاصم قرائتی بوده که بر همهٔ قرائت‌ها ترجیح داشته و بین عامهٔ مسلمانان رواج داشته و همگان بدان توجه داشته‌اند. قاسم بن احمد خیّاط (متوفای ۲۹۲) که از افراد حاذق و مورد وثوق بود، در قرائت عاصم، امام به‌شمار می‌آید و از این جهت مردم اتفاق برآن داشتند تا قرائت او را بر دیگر قرائت‌ها ترجیح دهند[3].

در ابتدای قرن چهارم، در جلسهٔ قرائت ابن‌مجاهد قاری بغداد، پانزده تن متخصّص قرائت عاصم وجود داشته‌است و ابن‌مجاهد تنها قرائت عاصم را به آنان تعلیم می‌داد[4]. نفطویه، ابراهیم بن محمد (متوفای ۳۲۳) که پنجاه سال آموزش قرائت را به‌عهده داشت؛ هروقت که جلسهٔ خود را آغاز می‌کرد، قرآن را به قرائت عاصم می‌خواند و پس از آن به قرائت‌های دیگر می‌پرداخت[5].

امام احمدبن‌حنبل نیز قرائت عاصم را بر دیگر قرائت‌ها ترجیح می‌داد، زیرا مردم کوفه که اهل علم و فضیلت بودند، قرائت عاصم را پذیرفته بودند[6]. همان‌طور که ذهبی نقل کرده‌است: «احمدبن‌حنبل گفته‌است: عاصم مورد وثوق بود و من

---

۱. ذهبی، معرفة القرّاء الکبار، ج ۱، ص ۷۵.
۲. وفیات الاعیان، ج ۳، ص ۹، شمارهٔ ۳۱۵.
۳. ابن‌الجزری، الطبقات، ج ۲، ص ۱۱.
۴. ذهبی، معرفة القرّاء الکبار، ج ۱، ص ۲۱۷.
۵. ابن حجر، لسان المیزان، ج ۱، ص ۱۰۹.
۶. ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۵، ص ۳۹.

قرائت او را اختیار کرده‌ام»[1].

لذا تمام ائمهٔ قرائت کوشش کرده‌اند تا اسناد قرائت خود را به عاصم به روایت حفص به‌خصوص متصل کنند. امام شمس الدین ذهبی می‌گوید: «بالاترین چیزی که برای ما به‌وقوع پیوست به‌دست آوردن قرائت قرآن عظیم از طریق عاصم است». او سپس اسناد خود را متصلاً تا حفص نقل می‌کند که او از عاصم و عاصم از ابوعبدالرحمان سلمی و وی از علی علیه‌السلام و از زرّبن‌حبیش و او از ابن‌مسعود گرفته و این دو (علی و ابن‌مسعود) آن‌را از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله اخذ کرده و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز به‌واسطهٔ جبرئیل از خداوند گرفته‌است[2].

ازاین‌رو، هم‌واره بزرگان و شاخص‌های فقهای اِمامیّه، قرائت عاصم به روایت حفص را ترجیح داده و برگزیده‌اند، زیرا آن‌را یگانه قرائت برتر و مطابق با لهجهٔ فصیح قریش که قرآن بر وفق آن نازل گشته می‌دانستند که عرب و مسلمانان برآن توافق دارند.

دانش‌مند بزرگ و مجاهد ابوالحسن ثابت بن أسلم حلبی، از شاگردان برجستهٔ تقی‌الدین ابوالصلاح حلبی و جانشین او در آن دیار، که حدود سال (۴۶۰) به درجهٔ رفیع شهادت نائل گشت، کتابی ارزنده در ترجیح و توجیه قرائت عاصم نگاشته و روشن ساخته که قرائت او همان قرائت قریش است[3].

نیز ابوجعفر رشید الدین محمد بن علی بن شهر آشوب (متوفای ۵۸۸) در کتاب پرارج خود «المناقب» گوید: «عاصم قرائت را از ابوعبدالرحمان سلمی فراگرفته، که او نیز قرائت تمامی قرآن را از علی امیرمؤمنان علیه‌السلام دریافت نموده و اضافه می‌کند فصیح‌ترین قرائات، قرائت عاصم است، زیرا از ریشهٔ آن فراگرفته و هر آن‌چه دیگران کج رفته‌اند، او راه استوار را انتخاب نموده‌است»[4].

هم‌چنین فقیه گران‌مایه ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف، ابن مطهر علّامهٔ

---

۱. ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۳۵۸.

۲. معرفة القرّاء الکبار، ج ۱، ص ۷۷.

۳. به نقل از «صفدی». ر. ک: ذهبی، سیر اعلام النُبَلاء، ج۱۸، ص۱۷۶، شمارهٔ ۹۲ پاورقی شمارهٔ ۱ و نیز مقدمهٔ کتاب «الکافی» ص۱۸ عاملی، و اعیان الشیعه، ج۴، ص۷، ستون ۲. سید عاملی نسبت کتاب یادشده را به‌وی از ذهبی نقل می‌کند.

۴. مناقب آل ابی طالب، ج۲، ص۴۳.

حلّی (متوفای ۷۶۲) در کتاب «المنتهی» گوید: «بهترین قرائت‌ها نزد من قرائت عاصم است»[۱].

قاری بزرگ‌قدر عمادالدین استرآبادی - از علمای قرن نهم - کتابی در خصوص قرائت عاصم نوشته و سند خود را به او بیان داشته‌است. این رساله در این باب یگانه است و برای دختر شاه طهماسب صفوی نگاشته و در خاتمهٔ آن، آن‌چه را که از شاطبی در قصیدهٔ شاطبیّه‌اش فوت شده، یادآور شده و استدراک نموده است[۲].

معلّم و قاری بزرگ مصطفی فرزند محمد ابراهیم تبریزی، مقیم مشهد مقدس که در قرن یازده می‌زیسته (ولادت وی به سال ۱۰۰۷ بوده) رساله‌ای ارزنده در أسناد قرائت عاصم تألیف نموده‌است[۳]. خلاصه، کتب فراوان و متعددی بر دست بزرگان علما دربارهٔ ارزش قرائت عاصم به رشتهٔ تحریر درآمده و همواره دانش‌مندان با جمهور مسلمین در بها دادن به قرائت عاصم هم‌دوش و هم‌صدا بوده‌اند، که بر اهمیّت شأن این قرائت دلالت دارد. علاوه بر مزایای دیگر که شرح آن رفت.

۳. از طرف دیگر، حفص که قرائت عاصم را در مناطق مختلف رواج داده به انضباط و استواری شایسته‌ای معروف بود و از این جهت همهٔ مسلمانان علاقه‌مند بودند تا قرائت عاصم را به‌خصوص از وی اخذ کنند. علاوه برآن‌که حفص، اعلم اصحاب عاصم نسبت به قرائت او بوده و در حفظ و ضبط قرائت عاصم بر ابوبکربن‌عیاش، هم‌ردیف خود، پیشی گرفته‌بود[۴].

ابوعمرو دانی گوید: «حفص کسی است که قرائت عاصم را برای مردم تلاوت می‌کرد و در ترویج آن می‌کوشید. او در بغداد و در مکه به آموزش قرائت عاصم همّت گماشت»[۵].

ابن المنادی گفته‌است: «پیشینیان حفص را در حفظ و ضبط قرآن برتر از ابن‌عیاش می‌دانستند و او را به ضبط کامل قرائتی که از عاصم آموخته بود، توصیف

---

۱. منتهی المطلب، چاپ سنگی، ج۱، ص۲۷۳، فرع ششم.
۲. ر. ک: تهرانی، الذریعه، ج۱۷، ص۵۵، شمارهٔ ۳۰۴.
۳. همان، ج۱۲، ص۲۳۶، شمارهٔ ۱۵۴۲.
۴. ابن‌الجزری، طبقات القرّاء، ج۱، ص۲۵۴.
۵. همان.

کرده‌اند»[1].

شاطبی دربارهٔ وی می‌گوید: «و حفصٌ و بالإتقان كان مُفَضَّلاً[2]؛ حفص به‌جهت دقّت و اتقان در قرائت، برتر از دیگران شمرده می‌شد».

ارباب نقد و تحقیق روایت حفص را از عاصم روایتی صحیح می‌دانند. ابن معین گوید: «روایت صحیحی که از قرائت عاصم باقی است، روایت حفص‌بن‌سلیمان‌است»[3].

با این کیفیت، قرائتی که بین همهٔ مسلمانان رواج یافت، قرائت عاصم از طریق حفص است.

۴. علاوه برآن إسناد حفص در نقل قرائت عاصم از علی امیرالمؤمنین عليه‌السلام، إسنادی صحیح و عالی است که در دیگر قرائت‌ها نظیر ندارد، زیرا:

اولاً عاصم قرائت را به‌طور کامل از احدی غیر از شیخ و استاد خود ابوعبدالرحمان سلمی اخذ نکرده که شخصیّتی بزرگ و موجّه به‌شمار می‌آمد و اگر عاصم این قرائت را بر دیگری عرضه کرده‌است، صرفاً برای حصول اطمینان بوده‌است.

ابن‌عیاش می‌گوید: «عاصم به من گفت: احدی حرفی از قرآن را برای من قرائت نکرد، مگر ابوعبدالرحمان سلمی که قرآن را از علی عليه‌السلام اخذ کرده‌است. من موقعی که از نزد ابوعبدالرحمان باز می‌گشتم، آن‌چه را که فراگرفته‌بودم بر زرّبن حبیش که قرائت را از عبدالله‌بن‌مسعود اخذ کرده بود، عرضه می‌کردم»[4].

ثانیاً هیچ‌گاه عاصم با استاد و شیخ خود ابو عبدالرحمان سلمی مخالفت نورزید، زیرا یقین داشت آن‌چه را از او فراگرفته، دقیقاً همان است که او از علی عليه‌السلام فراگرفته‌است. عاصم دراین‌باره گوید: «من در قرائت هیچ اختلافی با ابوعبدالرحمان سلمی نداشتم و در هیچ مورد با قرائت او مخالفت نورزیدم، زیرا به‌یقین می‌دانستم که ابوعبدالرحمان سلمی نیز در هیچ موردی با قرائت علی عليه‌السلام مخالفت نورزیده‌است»[5].

---

۱. النشر في القراءات، ج ۱، ص ۱۵۶.

۲. شرح الشاطبية (سراج القاريء)، ص ۱۴.

۳. النشر في القراءات، ج ۱، ص ۱۵۶.

۴. معرفة القرّاء الكبار، از ذهبی، ج ۱، ص ۷۵.

۵. همان و الطبقات، ج ۱، ص ۳۴۸.

ثالثاً عاصم، اختصاصاً اسناد طلایی و عالی قرائت خود را به ربیب خود حفص[۱] منتقل کرده و نه به هیچ‌کس دیگر! و این فضیلت بزرگی است که تنها حفص در بین دیگر قرّاء، بدان ممتاز است. این همان شایستگی ویژه است که برای حفص فراهم آمد تا مسلمانان به او روی آورند و تنها قرائت او را بپذیرند. حفص می‌گوید: «عاصم به من گفت: قرائتی را که به تو آموختم، همان قرائتی است که از ابوعبدالرحمان سلمی اخذ کرده‌ام و او عیناً از علی علیه‌السلام فراگرفته‌است و قرائتی را که به ابوبکربن‌عیاش آموختم، قرائتی است که بر زربن‌حبیش عرضه کرده‌ام و او از ابن‌مسعود اخذ کرده بود»[۲].

در این‌جا مناسب آمد به نکته‌ای اشاره شود: علّامهٔ طبرسی در تفسیر سورهٔ تحریم ذیل آیهٔ ۳ «**عَرَّفَ بَعْضَهُ و أَعْرَضَ عن بَعْضٍ**» در بخش قرائت آیه می‌گوید: «کسائی تنها کسی است که «عَرَّفَ» را با تخفیف «راء» خوانده و دیگر قرّاء همگی با تشدید خوانده‌اند». آن‌گاه گوید: «ابوبکربن عیاش ـ یکی از دو راوی عاصم ـ قرائت تخفیف را اختیار کرده» و از وی نقل می‌کند که گفته است: «این یکی از ده قراءاتی است که در قرائت عاصم وارد ساخته‌ام که از علی علیه‌السلام فراگرفته‌بود، خواستم تا قرائت علی را خالص گردانم».

سپس اضافه می‌کند: «قرائت تخفیف، قرائت حسن بصری و ابوعبدالرحمان سُلَمی است و ابوعبدالرحمان سُلَمی اگر کسی را می‌دید که با تشدید می‌خواند او را با سنگ‌ریزه می‌زد»[۳].

طبری در همین مورد می‌گوید: «تمامی قرّاء شهرها و بلاد اسلامی جزکسائی، با تشدید خوانده‌اند و این کسائی است که قرائت تخفیف را نیز به حسن بصری و ابوعبدالرحمان سُلَمی و قتاده نسبت داده‌است»[۴].

درکتب قرائات تصریح دارند که جزکسائی کسی با تخفیف نخوانده[۵] و روشن

---

۱. حفص، فرزند همسر عاصم و در دامن وی پرورش یافته بود.

۲. ابن‌الجزری، طبقات القرّاء، ج ۱، ص ۳۴۸.

۳. مجمع البیان ج ۱۰، ص ۳۱۲.

۴. جامع البیان، ج ۲۸، ص ۱۰۳.

۵. ر. ک: ابن جزری، النشر، ج ۲، ص ۳۸۸. همان، شرح طیبة النشر، ص ۴۰۷ ـ ۴۰۶. دانی، التیسیر، ص ۲۱۲. ابو زرعه، حجة القراءات، ص ۷۱۳. ابن‌مجاهد، السبعه، ص ۶۴. زادالمسیر، ج ۸، ص ۳۰۹. محمد سالم⇐

نیست طبرسی این سخن را از کجا آورده که در منابع موجود اثری از آن یافت نمی‌شود. علاوه که این سخن با تصریح خود عاصم نیز مخالفت دارد که قرائتی را که به حفص آموخته صرفاً از طریق ابوعبدالرحمان سُلَمی از علی علیه السلام گرفته و ابوبکر ابن‌عیاش را نشاید که در آن دخالتی کند یا تغییری دهد. به‌نظر می‌رسد تسامحی در این نسبت ناروا رخ داده‌باشد.

آیا حفص مخالفتی با عاصم دارد؟

ابن جزری می‌گوید: «حفص گفته‌است: من در هیچ موردی با قرائت عاصم مخالفتی نداشتم، مگر در مورد کلمهٔ «ضعف» که سه بار در این آیه تکرار شده‌است: «اَللّٰهُ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً»[1] عاصم، کلمهٔ «ضعف» را به فتح ضاد و حفص، به ضمّ ضاد خوانده‌است»[2]. ابومحمد مکی می‌گوید: «ابوبکر و حمزه این کلمه را در هر سه مورد به فتح ضاد خوانده‌اند و گفته شده‌است که حفص نیز آن‌را به فتح ضاد از عاصم روایت کرده؛ ولی خود بر مبنای روایت عبدالله بن عمر، آن‌را به ضمّ ضاد خوانده‌است. ابن‌عمر گفته‌است که من این کلمه را در حضور پیامبر صلی الله علیه و آله به فتح ضاد خواندم و پیامبر صلی الله علیه و آله قرائت مرا تصحیح کرد و در هر سه مورد به ضمّ ضاد خواند». مکی اضافه می‌کند که: «از حفص روایت شده که گفته‌است: من در قرائتی که از عاصم فرا گرفتم، در هیچ مورد با وی اختلافی نداشتم و مخالفتی نکردم، مگر در مضموم خواندن این سه کلمه»[3].

به‌نظر می‌رسد این نسبت کاملاً ناروا است و هرگز حفص بر خلاف قرائت عاصم قرائت نکرده و چنین چیزی نگفته است و لذا مکی به صراحت آن‌را به حفص نسبت نداده و با لفظ مجهول[4] (گفته شده و روایت شده) این موضوع را با شک و تردید نقل می‌کند. به‌طوری که گویی صحّت و درستی آن برایش روشن نیست. این نکته‌ای است که ما نیز آن‌را ترجیح می‌دهیم؛ زیرا اعتماد شخصیّتی مانند حفص به

← محیسن، المهذب، ج۲، ص۴۱۷.

۱. روم ۳۰: ۵۴.

۲. طبقات القرّاء، ج۱، ص ۲۵۴.

۳. الکشف عن وجوه القراءات، ج ۲، ص ۱۸۶.

۴. «رُوی عن حفص» یا «ذُکر عن حفص».

ابن‌عمر، که در زندگی با سردرگمی روز می‌گذراند و ترجیح دادن وی بر شیخ و استاد خود عاصم، که مورد وثوق و امانت و ضبط بوده، معقول به‌نظر نمی‌آید. به‌خصوص که قرائت عاصم به‌موجب اسناد صحیح و عالی مأخوذ از علی‌علیه‌السلام است و عاصم آن‌را به‌دست پروردهٔ خود «حفص» که مورد وثوق او بوده، به‌ودیعت سپرده است این موضوعی نیست که به مجرد روایتی که شخص فاقد اعتباری نقل کرده، بتوان آن‌را مورد شک و تردید قرار داد. چگونه ممکن است چنین موضوعی در مورد آیه‌ای از آیات قرآن بر دیگر صحابهٔ بزرگ و امین پیامبر پوشیده باشد و تنها ابن‌عمر از آن اطلاع داشته‌باشد؟! آیا معقول است که حفص، قرائت شیخ مورد وثوق خود را که عیناً قرائت علی‌علیه‌السلام است و با اخلاص و امانت تمام از سلمی اخذ کرده، کنار گذارد؛ تنها به علت روایتی که صحّت آن ثابت نشده‌است به‌گونهٔ دیگر قرائت کند؟!

با توجه به این‌که ما به میزان دقت کوفی‌ها، به‌خصوص در عصر تابعین؛ و نیز به میزان دوستی آنان نسبت به اهل‌بیت‌علیهم‌السلام آگاه بوده، ناباوری‌هایی که نسبت به افرادی سست عنصر مانند ابن‌عمر از خود نشان می‌دادند، به نادرستی نسبت یادشده و عدم صحت آن یقین داریم و معتقدیم که حفص در هیچ موردی با قرائت استاد خود، عاصم اختلافی نداشته‌است. چنان‌که عاصم با سُلَمی اختلافی نداشته، زیرا سُلَمی با علی‌علیه‌السلام مخالفتی نداشته‌است. نظری را که می‌توان ترجیح داد این است که این کلمه را حفص هرگز به ضم نخوانده و با شیخ خود هیچ‌گاه مخالفتی نورزیده‌است.

رابطهٔ ناگسستنی شیعه با قرآن

مطرح کردن این بحث از آن جهت است که در برخی سخنان کوته‌نظران و فاقد اندیشهٔ آزاد که ترجیح می‌دهند از أسلاف خود پیروی کنند، تهمت‌های ناروا که حاکی از حقد و کینه‌توزی دیرینه است یافت می‌شود. لذا ضرورت دفع تهمت ایجاب نمود تا اندکی درنگ کرده، موضع امّتی بزرگ را که گناهی نداشته جز تمسّک به‌ولای خاندان نبوّت، روشن سازیم. آری گناهی جز عمل به‌وصیّت پیامبر و

اجابت قرآن کریم[۱] نداشته‌اند!

برخی ناآگاهان به شیعه نسبت داده‌اند که مصحفی خاص خود دارند و آن‌را «المصحف الشیعي» می‌نامند![۲] در حالی‌که شیعه خود در طول حیات خویش چنین موضوعی را نشنیده است. گروهی از محققان متأخر در برابر این ادعا شدیداً اعتراض کرده‌اند[۳]، که مهم‌ترین آنان گُلدزیهر است. او علاقهٔ خاصّ شیعه را نسبت به نصّ رسمی قرآن که در دست مسلمانان است، تشریح و تأیید می‌کند[۴]. به‌منظور توضیح بیش‌تر دربارهٔ علاقه شیعه به نص قرآن کنونی، ناگزیر از بیان مطالب زیر هستیم:

هرگاه تاریخ قرآن مجید و دوره‌هایی را که نسلاً بعد نسل بر قرآن گذشته بررسی کنیم، در می‌یابیم که نصّ کنونی قرآن با وضع موجود، اصولاً محصول کوشش‌های شیعه است و اینان هستند که در حفظ و ضبط قرآن تلاش کردند و در تنظیم آن به نحو احسن و شکل گذاری و زیبایی آن، از هیچ اقدامی فروگذاری نکردند. در حقیقت، اگر قرآنی وجود داشته‌باشد که بتوان آن‌را «مصحف شیعی» نامید، همین مصحف موجود است و با توجّه به نقش ائمهٔ شیعه و قرّاء و حفّاظ و هنرمندان شیعه در طول تاریخ نسبت به مصحف، باید قرآن را به شیعه منسوب کرد.

علی امیرالمؤمنین علیه السلام اولین کسی است که اندیشهٔ گردآوری قرآن را، پس از درگذشت پیامبر صلی الله علیه و آله اظهار کرد و هرچند قرآنی را که وی گردآوری کرد نپذیرفتند، ولی اندیشهٔ گردآوری قرآن در همان زمان اثر خود را به‌جا گذاشت و نسبت به خود قرآن از نظر اصل جمع‌آوری آن بر دست دیگران اختلافی به‌وجود نیامد.

مصحف‌های مهمّی که در آن زمان و پیش از توحید مصاحف تهیه شد و قرآن در آن‌ها جمع‌آوری گردید عبارتند از: مصحف‌های عبدالله‌بن‌مسعود، اُبیّ‌بن‌کعب،

---

۱. مانند: حدیث ثقلین و حدیث سفینه و آیهٔ «قُل لا أَسأَلُکُمْ عَلَیْهِ أَجْراً إِلاَّالْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبیٰ» شوری۴۲: ۲۳.

۲. ر . ک: القرآن و علومه في مصر، ص۸۱، تألیف دکتر عبدالله خورشید که این نسبت را تشریح کرده و با دلایل تاریخی، آن‌را رد کرده‌است.

۳. ر . ک: مصطفی صادق رافعی تاریخ آداب العرب ج ۲، ص ۱۶ ـ ۱۵. مقدّمهٔ حیات محمد صلی الله علیه و آله، از مویر، ص۳۶ ـ ۳۵. تاریخ المساجد الأثریة، از حسن عبدالوهاب، ص۹۲. حاشیهٔ فضائل القرآن، ابن کثیر، نوشتهٔ رشید رضا، ص ۴۸، شمارهٔ ۲ و ۳.

۴. ر . ک: مذاهب التفسیر، ص ۹۳، از گلدزیهر.

ابوالدرداء و مقدادبن‌اسود. همگی اینان به‌ولای خاص نسبت به بیت والای نبوی شناخته شده‌اند. دیگر مصحف‌ها از اعتبار هم‌سنگ این مصاحف نبودند و صحف ابوبکر نیز به‌صورت کتاب منظم نشده بود.

اول کسی که توحید مصحف‌ها را در عهد عثمان مطرح کرد، حذیفةبن‌الیمان بود. چگونگی کار او در بخش‌های پیش گذشت. اُبیّ‌بن‌کعب تصدّی املای قرآن را موقع استنساخ مصحف‌ها بر عهده داشت و در اشکالات، نسبت به ضبط کلمات، به او مراجعه می‌کردند.

شکل‌گذاری مصحف و نقطه‌گذاری آن، به‌دست ابوالاسود الدؤلی و دو شاگرد او نصربن‌عاصم و یحیی‌بن‌یعمر انجام گرفت. اولین کسی که در تحسین کتابت مصحف و زیبایی خطّ آن اقدام کرد، خالدبن‌ابی‌الهیاج، از اصحاب علی﷣ بود. ضبط حرکات به شکل کنونی، کار استاد بزرگ خلیل‌بن‌احمد فراهیدی است. او اولین کسی است که «همزه و تشدید و رَوم و اشمام» را وضع کرد. که در مباحث گذشته به تفصیل گفته شد. تمامی افراد یاد شده از سرشناسان دانش‌مند شیعه‌اند.

شیعه بود که اصول قرائت را مورد تحقیق و بررسی قرار داد و قواعد آن‌را بنیان نهاد و با نهایت امانت و اخلاص، ابتکاراتی در فنون قرائت و تغییراتی در آن به‌کار برد.

اگر نگوییم شش تن، دست کم چهارتن از قرّاء سبعه، شیعه بودند؛ علاوه برآن‌که گروهی از ائمهٔ قرّاء بزرگ از شیعیان به‌شمار می‌آیند. از آن‌جمله‌اند: ابن‌مسعود، اُبیّ‌بن‌کعب، ابوالدرداء، مقداد، ابن عباس، ابوالاسود، علقمه، ابن سائب، سلمی، زرّبن‌حبیش، سعیدبن‌جبیر، نصربن‌عاصم، یحیی‌بن‌یعمر، عاصم‌بن‌ابی النجود، حمران‌بن‌اعین، ابان‌بن‌تغلب، اعمش، ابوعمروبن‌العلاء، حمزه، کسائی، ابن‌عیاش، حفص‌بن‌سلیمان و امثال اینان که از ائمهٔ بزرگند و در مناطق و دوره‌های مختلف، در رأس امر قرائت قرار داشته‌اند[1].

اما قرائت کنونی که قرائت حفص است، یک قرائت شیعی خالص است؛ که آن‌را

---

۱. شرح حال آنان در بحث از «طبقات القرّاء»، ج ۲، التمهید آمده‌است.

حفص که از اصحاب امام‌صادق علیه السلام است[1]، از شیخ خود عاصم روایت کرده‌است. او نیز از بزرگان و معاریف شیعه به‌شمار می‌آمد[2] و قرائت را از شیخ خود، سلمی اخذ کرده‌است. سلمی خود از خواص علی علیه السلام بود که مستقیماً قرائت را از علی علیه السلام فرا گرفت[3] و علی آن‌را از پیامبر صلی الله علیه و آله و پیامبر از خدای عزوجل أخذ کرده‌است.

حجّیت قرائات سبع

آیا قرائات سبع دارای حجّیت و ارزشِ اعتباری هستند؟ آیا نمازگزار می‌تواند یکی از این قرائت‌ها (در محدودهٔ قرائات سبع) را انتخاب کند؟

بیش‌تر فقها قایل به جواز می‌باشند. مرحوم سید محمد کاظم یزدی در العروةالوثقی و مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی در وسیلة النجاة، احتیاط را در آن دانسته‌اند که نمازگزار از قرائات سبع تجاوز نکند. گرچه فتوای ایشان جواز قرائت به هر قرائت صحیحی است، چه از سبع باشد چه نباشد[4].

آیت‌الله خویی قرائت به قرائات متداول عصر ائمه را جایز دانسته[5] و حدیث «اقرأوا کما یقرأ الناس» را قرائات متداول آن زمان تفسیر نموده‌اند. امام‌خمینی قدس سره احتیاط فرموده که از قرائات سبع تجاوز نکنند[6].

مشهور میان فقها، تخییر در انتخاب هر یک از قرائات سبع است، با آن‌که در روایت امام‌صادق علیه السلام آمده‌است: «القرآن واحد نزل من عندالواحد و إنما الإختلاف من قبل الرواة». گفته‌اند: ولی ائمهٔ معصومین رخصت داده‌اند که طبق هر یک از قرائات مشهور قرائت کنند و روایت «اقرأوا کما یقرأ الناس» را دلیل بر این مدّعیٰ گرفته‌اند. لازمهٔ جمع بین دو حدیث، انحصار قرائت اصلی در میان همین قرائات

---

۱. ر.ک: رجال شیخ طوسی، ص ۱۷۶.

۲. مؤلف نقض الفضائح، او را شیخ ابن شهر آشوب و ابوالفتوح رازی، برشمرده است.

۳. ر.ک: صدر، التأسیس، ص ۳۴۶. قاضی، المجالس ج ۱، ص ۵۴۸. ابن قتیبه، او را در زمرهٔ اصحاب علی علیه السلام و در زمرهٔ کسانی که از وی فقه آموخته‌اند، برشمرده‌است. (المعارف، ص ۲۳۰). برقی نیز در رجال خود، وی را از خواص امام می‌داند. (التأسیس، ص ۳۴۳).

۴. العروة الوثقی؛ آداب القراءة و أحکامها، مسألهٔ ۵۰. وسیلة النجاة؛ قراءت، مسألهٔ ۱۴.

۵. منهاج الصالحین؛ ج ۱، کتاب الصلاة، ص ۱۶۷، مسألهٔ ۱۱۹.

۶. تحریرالوسیلة؛ ج ۱، کتاب الصلاة، ص ۱۵۲، مسألهٔ ۱۴.

معروف است. بنابراین برای تسهیل، مردم را ملزم به یک قرائت و شناخت آن نکرده‌اند. ولی احتیاط در آن است که مطابق قرائات سبع قرائت شود و از آن تجاوز نشود.

امام‌خمینی‌ﷺ نیز همین احتیاط را فرموده‌اند؛ زیرا احتمال می‌رود که حدیث «إقرأوا کما یقرأ الناس» ناظر به همین قرائات سبع که در میان مردم شهرت یافته است، باشد.

ولی مرحوم سید محسن حکیم در شرح عروه: (مستمسک العروه)[1] می‌فرماید: «حدیث مزبور نمی‌تواند ناظر به قرائات سبع باشد؛ زیرا پدیدهٔ حصر قرائات در سبع در اوایل سدهٔ چهارم به‌وقوع پیوست؛ یعنی دو قرن پس از صدور حدیث مذکور».

بنابراین حدیث را به قرائات معروف در عصر ائمه ناظر می‌داند که بیش از قرائات سبع است. پس هر قرائتی که ثابت شود در عصر ائمه شهرت مردمی داشته است، جایز القرائت می‌باشد.

ما بر این باوریم قرآنی که از جانب خداوند بر پیامبرﷺ نازل شده‌است، بیش از یکی نبوده و نیست و آن همین قرآنی است که مردم از آن پاسداری می‌کنند. قرائت صحیح همان است که مردم از پیامبر گرفته‌اند و آن قرائت موروثی، هیچ‌گونه ارتباطی با قرائت قرّاء که مولود اجتهادات شخصی آنان است، ندارد و نمی‌تواند داشته‌باشد؛ زیرا قرآن موروثی، جدا از قرآن اجتهادی است.

بزرگان ـ امثال امام‌بدرالدین زرکشی[2] و استاد خویی[3] ـ فرموده‌اند: «القرآن و القراءات حقیقتان متغائرتان... ؛ قرآن و قرائات دو حقیقتند، آن وحی الهی است که بر پیامبر اکرم فرود آمده و این اختلاف قرّاء بر سر شناخت آن وحی است که بیش‌تر مبنی بر اجتهادات شخصی آنان است». لذا حدیث «إقرأوا کما یقرأ الناس» ناظر به همان حقیقتی است که در دست مردم جریان دارد و آن‌را از پیامبرﷺ به ارث برده‌اند. نه آن‌چه بر زبان قاریان جاری است و مولود اجتهادات آنان می‌باشد و بر

---

۱. مستمسک العروة الوثقی؛ ج ۶، ص ۲۴۵ ـ ۲۴۲.

۲. البرهان؛ ج ۱، ص ۳۱۸.

۳. البیان؛ ص ۱۷۳.

سر آن اختلاف دارند. بنابراین آن‌چه معتبر است و حجّیت شرعی دارد، قرائتی است که جنبهٔ همگانی و مردمی، دارد و آن قرائت هم‌واره ثابت و بدون اختلاف بوده و تمامی مصحف‌های موجود در حوزه‌های علمی معتبر در دوره‌های تاریخ یک‌سان بوده، اختلافی در ثبت و ضبط آن وجود ندارد.

لذا همهٔ قرآن‌های مخطوط در طول تاریخ و مطبوع در چند قرن اخیر یک‌نواخت بوده[1] و جملگی طبق قرائت حفص است که همان قرائت مشهور میان مسلمانان بوده و هست، زیرا حفص قرائت را از استاد خویش عاصم و وی از استاد خویش ابوعبدالرحمان سُلَمی و وی از مولا امیرمؤمنان علیه السلام گرفته است و طبعاً همان قرائت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که تمامی مردم شاهد و ناظر و ناقل آن بوده‌اند.

امام‌خمینی قدس سره فرموده‌اند: «الأحوط عدم التخلّف عمّا في المصاحف الكريمة الموجودة بين أيدي المسلمين[2]؛ احوط آن است که از آن‌چه در ثبت و ضبط قرآن کنونی در دست مسلمانان وجود دارد تخلّف نشود».

---

۱. لازم است یادآوری شود که قرائت ورش به روایت قالون تنها در کشور عربی لیبی اخیراً چاپ شده و مورد اعتراض مسلمانان و سران برخی ازکشورهای اسلامی قرار گرفته است.

۲. تحریرالوسیلة؛ ج ۱، ص ۱۵۲، مسألهٔ ۱۴.

فصل پنجم

نسخ در قرآن

نسخ در قرآن یکی از مسایل بحث‌انگیز به‌شمار می‌رود، زیرا این سؤال پیش می‌آید که چرا باید در قرآن آیات منسوخه وجود داشته‌باشد تا احیاناً موجب گم‌راهی گردد و برخی آیهٔ منسوخی را محکم بپندارند و به آن استناد کنند؟! اساساً وجود آیهٔ منسوخ در قرآن‌چه فایده‌ای می‌تواند داشته‌باشد؟! از این قبیل شبهات که در جای خود مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

نسخ نزد پیشینیان مفهومی گسترده‌تر از مفهوم کنونی داشته است. در گذشته هرگونه تغییر در حکم پیشین را نسخ می‌گفتند، درحالی که نسخ مصطلح امروز جای‌گزین کردن حکم جدید به‌جای حکم قدیم است. بدین‌ترتیب نسخ در نزد پیشینیان تخصیص عام یا تقیید اطلاق را نیز شامل می‌گردید. ولی امروزه تنها به همان جای‌گزینی حکمی به‌جای حکمی دیگر گفته می‌شود. به‌این معنا که حکم سابق به کلی منسوخ و حکم ناسخ جای آن‌را بگیرد. تمامی شبهات و بحث‌ها در مورد همین معنای اخیر است و سخن ما نیز در این فصل در همین خصوص خواهد بود.

اهمیّت بحث از نسخ

اهمیّت بحث نسخ موقعی روشن می‌گردد که پذیرفته شود در قرآن آیات منسوخه درکنار آیات محکمه (غیر منسوخه) وجود دارد. در این صورت برای یک محقّق معارف قرآنی ضرورت می‌یابد تا آیات منسوخه را بشناسد و آن‌ها را از آیات

محکمه جدا سازد. یک فقیه که در صدد استنباط احکام فقهی از قرآن می‌باشد، یا یک متکلم که به‌دنبال دریافت معارف قرآنی می‌باشد، باید توان تشخیص آیات محکمه را داشته‌باشد. یک فقیه در مقام فتوی و یک قاضی به هنگام صدور حکم، لازم است هوشیار باشد تا مبادا آیات منسوخه را مورد فتوی یا قضاء قرار داده باشد.

ابوعبدالرحمان سُلَمی گوید که مولا امیرمؤمنان علیه السلام با یکی از قاضیان کوفه روبرو شد. از او پرسید: «آیا آیات ناسخه را جدا از آیات منسوخه می‌شناسی؟» آن قاضی گفت: نه! آنگاه حضرت فرمود: «در این صورت هم خود را نابود کرده و هم دیگران را نابود ساخته‌ای»[1]. امام‌صادق علیه السلام به یکی از فقیهان کوفه فرمود: «تو را فقیه مردم عراق می‌گویند؟» گفت: آری. فرمود: «در فقاهت خود از کدام منبع بهره می‌گیری؟» گفت: از قرآن و سنّت پیامبر صلی الله علیه و آله! فرمود: «آیا از کتاب خدا به درستی شناخت داری و آیا ناسخ را کاملاً از منسوخ جدا می‌سازی؟» گفت: آری! فرمود: «علم گسترده‌ای اِدّعا کرده‌ای، چیزی را که خداوند تنها نزد شایستگان قرار داده است»[2]. البته مقصود از ناسخ و منسوخ در این‌گونه روایات، مفهوم عام آن می‌باشد که شامل تخصیص عموم و تقیید اطلاق نیز می‌گردد. بدین معنا که به هر حکم لاحق که در حکم سابق تغییر دهد، ناسخ می‌گویند. خواه به کلی حکم سابق را برداشته‌باشد یا دایرهٔ شمول آن‌را کوتاه کرده باشد. پر روشن است که عمل به عام یا مطلق نیز پیش از فحص و یأس از مخصص یا مقیّد روا نمی‌باشد. همان‌گونه که عمل به منسوخ با وجود ناسخ نیز جایز نیست.

حکمت نسخ

در هر حرکت اصلاحی و روبه‌پیش، لازمهٔ تکامل، نسخ برخی آیین‌نامه‌ها و دستورالعمل‌ها می‌باشد. زیرا دریک حرکت تدریجی وجود مراحل پی‌درپی و تغییر شرایط، لزوم بازنگری در برنامه‌ها را ضروری می‌سازد. البته این تا موقعی است که

---

۱. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۲، شمارهٔ ۹.
۲. تفسیر صافی، مقدمهٔ دوم، ج ۱، ص ۱۳.

حرکت به رشد نهایی و کمال مقصود نرسیده باشد. هرگاه برنامه‌ها تکامل یافت مسألهٔ نسخ نیز منتفی می‌گردد. لذا نسخ در یک شریعت تا موقعی است که پیامبر حیات داشته‌باشد و فوت وی دیگر جایی برای نسخ در شریعت باقی نمی‌گذارد.

نسخ پیاپی در یک شریعتِ نوبنیاد همانند نسخه‌های طبیب است که با شرایط و احوال مریض تغییر پیدا می‌کند. نسخهٔ دیروز در جای خود مفید و نسخهٔ امروز نیز در جای خود مفید است. لذا خداوند می‌فرماید: **«ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها»**[1] هرگونه نسخ که صورت می‌گیرد هر یک در جای خود درست‌بوده ونسبت به شرایط رعایت اصلح شده‌است.

مقصود از **«خَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها»** لحاظ دو حالت است: اگر حکم دیروز را نسبت به شرایط امروز بنگری حکم امروز اصلح (خیر) است و اگر هر یک را در جای خود بنگری هر دو حکم همانندند، زیرا هر یک با شرایط متناسب خود توافق کامل دارد.

فرق میان نسخ و اِنساء در آن است که اگر حکم سابق هنوز زنده است ولی شرایط تغییر یافته و حکم جدیدی را مقتضی ساخته است، آن‌را نسخ مستقیم می‌گوییم. اما اگر حکم سابق بر اثر گذشت زمان به‌دست فراموشی سپرده شده و از یادها رفته یا تحریف شده‌است، آن‌را «إنساء» می‌نامیم، به این معنا که این حکم از یادها برده شده‌است.

خلاصه در آیهٔ کریمه می‌فرماید: چه نسخ مستقیم صورت گیرد یا حکم سابق فراموش شده‌باشد و از نو حکم تازه آورده شود، در هر دو صورت رعایت اصلح شده‌است و آن‌چه به صلاح مردم است بر آنان عرضه می‌شود. این آیه می‌خواهد این شبهه را بزداید که در نسخ احکام یا شرایع هیچ‌گونه اشتباه یا تغییر در رأی که حاکی از پی‌بردن به ناروایی حکم سابق باشد رخ نداده است، بلکه هر یک در جای خود روا می‌باشد. در این‌باره در بخش شبهات پیرامون مسألهٔ نسخ روشن‌تر سخن خواهیم گفت.

---

۱. بقره ۲: ۱۰۶.

تعریف نسخ

نسخ ـ در اصطلاح کنونی ـ عبارت است از «رفع حکم سابق، که بر حسب ظاهر اقتضای دوام داشته، به تشریع حکم لاحق، به گونه‌ای که جای‌گزین آن گردد و امکان جمع میان هر دو نباشد». در این تعریف نکته‌هایی رعایت شده که باید مورد توجّه قرار گیرد:

۱. مقصود از حکم ـ چه منسوخ و چه ناسخ ـ حکم شرعی اعم از تکلیفی و وضعی است لذا هرگونه تغییر و تبدیلی که در امور خارج از محدودهٔ احکام شرعی انجام گیرد، از موضوع بحث خارج است.

۲. مقصود از اقتضای دوام که بر حسب ظاهر حکم سابق است، همان اطلاق ازمانی است که بر حسب تفاهم عرفی استفاده می‌شود، زیرا هرگونه تکلیف یا دستوری سه‌گونه گسترش و شمول دارد: شمول اَفرادی، شمول اَحوالی و شمول اَزمانی؛ یعنی فرمان صادر شامل همهٔ افراد مورد خطاب یا مورد تکلیف می‌شود، و نیز شامل همهٔ احوال هر فرد می‌گردد تا هر فرد در هر شرایطی که باشد باید امتثال تکلیف نماید، به‌علاوه شامل همهٔ زمان‌ها می‌گردد و در طول زمان باید این فرمان انجام گیرد. پس همهٔ مکلّفین، در هر شرایطی و در طول زمان باید تکلیف صادر را امتثال کنند. البته شمول افرادی را اصطلاحاً عموم وضعی می‌نامیم[1]. ولی شمول احوالی و ازمانی را اطلاق می‌گوییم که بر پایهٔ دلیلِ عقلی[2] (مقدمات حکمت) استوار است. در نتیجه هر تکلیفی بر حسب دلالت ظاهر کلام، اقتضای تداوم دارد.

۳. مقصود از عدم امکان جمع، وجود تضاد و تنافی میان حکم سابق و لاحق است، که اصطلاحاً «تباین کلّی» گفته می‌شود. ولی اگر دو حکم به‌گونه‌ای باشند که امکان وجود هم‌زمان داشته باشند، در این صورت پدیدهٔ نسخ صورت نگرفته‌است؛ مانند آن‌که حکم سابق عام یا مطلق باشد و حکم لاحق خاص یا مقیّد، که در این صورت حکم لاحق مُخصِّص یا مُقیِّد حکم سابق است نه ناسخ. یعنی

---

۱. بدین معنا که دلالت عمومِ وضعی، مستند به لفظ و مرتبط به اصل وضع لغوی آن است.

۲. که این دو گونه اطلاق از دلیلِ عقلی و نظر به مقام حکمت متکلم استفاده شده‌است، زیرا اگر مخصوص حالت خاص یا دوران خاصی بود بایستی اعلام می‌کرد.

شعاع حکم سابق را کوتاه می‌کند ولی به کلی آن‌را برنمی‌دارد. این خود یک‌گونه جمع عرفی است که متداول و متعارف است و از دایرهٔ نسخ بیرون می‌باشد. لذا فرق میان نسخ و تخصیص در آن است که نسخ، رفع حکم سابق از تمامی افراد موضوع است و تخصیص، رفع حکم از بعض افراداست درحالی‌که حکم سابق دربارهٔ بعض دیگر هم‌چنان جاری است.

شرایط نسخ

از تعریف یاد شده برخی از شرایط نسخ روشن گردید. این شرایط عبارتنداز: وجود تنافی میان ناسخ و منسوخ و عدم امکان جمع آن‌ها، اختصاص نسخ به احکام شرعی اعم از تکلیفی و وضعی و نیز عدم تبدّل موضوع مانند تبدّل حالت اختیار به حالت اضطرار یا حاضر به مسافر و غیره، که هرگونه تغییر حکم در این‌گونه موارد از حیطهٔ مسألهٔ نسخ بیرون است، زیرا هر موضوعی حکم خود را دارد و با تبدّل موضوع، حکم آن تغییر می‌کند و این‌گونه تبدّل حکم را نبایستی نسخ نامید، چنان‌چه برخی به این اشتباه رفته و بسیاری از موارد تخصیص یا تبدّل موضوع را در زمرهٔ منسوخات آورده‌اند.

اضافه بر موارد مذکور، در این‌جا یک شرط قابل توجّه است و آن عدم تقییدِ حکم سابق به قید زمانی صریح است. چه اگر حکم سابق از اوّل مقیدّ به قید زمانی باشد، با سرآمد زمان، حکم سابق پایان می‌یابد و نیازی به نسخ مجدّد نیست. ولی این نکته نباید فراموش شود که قید زمانی باید صریح باشد و اگر ابهام گونه به پایان زمانیِ حکم اشاره شود، از مورد بحث بیرون است، زیرا حکم سابق به جهت ابهام در پایان زمانی هم‌چنان اقتضای دوام را خواهد داشت تا حکم مجدّد (ناسخ) صادر گردد و تعریف یاد شده برآن صادق است، زیرا ابهام در قید زمانی موجب می‌گردد تا اصل حکم هم‌چنان استوار بماند تا از جانب شرع، تبیینی صادر گردد و آن ابهام به‌صورت مشخّص در آید و تا این تبیینی از جانب شارع نیامده، حکم سابق کماکان استوار خواهد بود. مثلاً آیهٔ «**وَاللّاتي يَأْتينَ الفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ فَاسْتَشْهِدوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً**

مِنكُمْ فَإِنْ شَهِدوا فَأَمْسِكوهُنَّ في الْبُيوتِ حَتّىٰ يَتَوَفّاهُنَّ الْمَوتُ أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبيلاً»[1] را از این موارد می‌توان شمرد. در ارتباط با این آیه باید توجّه داشت که در ابتدای اسلام، دربارهٔ زنانی که مرتکب فحشا می‌گردیدند، دستور آمد تا آنان را در خانه نگاه دارند و از بیرون آمدن آنان تا موقع فرا رسیدن مرگ جلوگیری کنند یا آن‌که خداوند راه دیگری نشان دهد. عبارت «أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبيلاً» گرچه اشارت دارد به آن‌که حکم یاد شده برای همیشه نیست و دیر یا زود حکم دیگری جای‌گزین آن می‌گردد. ولی این اشارت، حالت ابهام دارد و مشخّص نگردیده آن حکم دیگر چه موقع صادر خواهد شد. لذا تا حکم جدید نیامده حکم سابق قابل تداوم بوده و باید مورد عمل قرار می‌گرفت. تنها با آمدن حکم جدید (جَلْد یا رَجْم) حکم سابق مرتفع گردید. این همان ویژگی نسخ است که در این‌جا وجود دارد.

حقیقت نسخ

آن‌چه گفته شد تعریف ظاهری نسخ است. برحسب این تعریف نسخ تبدیل حکم سابق است به حکم لاحق که این تبدیل برحسب متعارف حاکی از تجدید نظر است، زیرا مُشرِّع حکم سابق را به‌گونهٔ مطلق صادر کرده‌است به‌گونه‌ای که ظهور در تداوم داشته‌است. ولی اکنون و با ملاحظهٔ شرایط پیش آمده، در اطلاق حکم سابق تجدید نظر نموده جلوی آن‌را گرفته و حکم تازه‌ای که موافق شرایط موجود باشد صادر می‌کند وگرنه درصورتی‌که شارع قصد تجدیدنظر داشت می‌بایست از اوّل پیش‌بینی کرده، حکم سابق را مقیداً صادر می‌نمود، نه به‌طور مطلق، و صدور حکم سابق به‌صورت مطلق، مبیّن یک‌گونه جهلِ به پیش‌آمدها است که شایستهٔ علم ازلی الهی نیست؛ علمی که فراگیر همه چیز است!

آری نسخ بدین معنا، در تشریعات وضعی (که بر دست انسان‌ها صورت می‌گیرد) امری طبیعی است. انسان نمی‌تواند تمامی پیش‌آمدهای آینده را پیش‌بینی کند. ازاین‌رو، نسخ به‌معنای حقیقی‌اش ـ که تجدید نظر است ـ دربارهٔ تشریعات آسمانی، صورت معقولی ندارد.

---

۱. نساء ۴: ۱۵.

پس نسخ در شرایع الهی، نسخ ظاهری است. یعنی بر حسب ظاهر مردم گمان می‌برند که نسخی صورت گرفته در حالی که واقعاً چنین نیست و خداوند از اول و همان موقع که حکم سابق را تشریع نمود می‌دانست که آن حکم تداوم ندارد و مدّت دوام آن محدود است و سرآمد اجل آن نزد خداوند مشخّص بوده، صرفاً وفق مصالحی از بیان مدت آن خودداری شده که به‌موقع و هنگام سررسید اجل آن بیان می‌گردد. این ـ اصطلاحاً ـ تأخیر بیان تا وقت حاجت است که از نظر اصولیّون خالی از اشکال است آن‌چه مورد اشکال می‌باشد تنها تأخیر بیان از وقت حاجت است. با این بیان می‌توان گفت که در واقع، نسخی درکار نیست بلکه خداوند از همان نخست حکم سابق را به‌صورت محدود تشریع نموده ولی حدّ و نهایت آن‌را بیان نداشته که در موقع خود بیان می‌دارد.

تشابه نسخ و بدا

همین‌گونه است مسألهٔ «بدا» در تکوینیّات، که مردم بر حسب ظاهر برثبوت چیزی گمان داشته و از واقع بی خبرند که تبدّل می یابد و در موقع خود برآن آگاه می‌شوند وگمان می‌برند «بدا» حاصل گشته است. لذا دو مسألهٔ نسخ و بدا در این جهت با هم یکسانند، جز آنکه نسخ در تشریعیّات است و بدا در تکوینیّات. آیهٔ مربوط به نسخ را یادآورد شدیم. آیهٔ مربوط به بدا در سورهٔ رعد آمده: «**يَمْحُو اللّٰهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ**»[1]. یعنی خداوند بر می‌دارد آن‌چه راکه بر حسب ظاهر حالت ثبات دارد و ثبات می‌بخشد آن‌چه راکه بر حسب ظاهر حالت زوال دارد. علم به ثبات و زوال واقعی هر چیز نزد خدا مضبوط است. تفصیل این اجمال را در جای خود آورده‌ایم.

انواع متصوّرهٔ نسخ در قرآن

نسخ در آیات قرآنی را به چند گونه تصوّرکرده‌اند، که برخی مورد قبول و برخی مردود است:

۱. نسخ آیه و محتوا با هم: بدین‌گونه که آیه مشتمل بر حکمی شرعی به‌طورکلی

---

۱. رعد۱۳:۳۹.

منسوخ شود، الفاظ آیه از قرآن برداشته شود، حکمی که محتوای آیه را تشکیل می‌داده نیز منسوخ گردد.

۲. نسخ آیه بدون محتوا: بدین معناکه الفاظ و عبارات آیه از قرآن برداشته شود، ولی حکمی که در محتوای آیه بوده، هم‌چنان باقی بماند و منسوخ نگردد.

۳. نسخ محتوا بدون آیه: یعنی الفاظ و عبارات آیه هم‌چنان در قرآن ثبت است و مورد تلاوت قرار می‌گیرد، ولی حکمی که محتوای آیه را تشکیل می‌داده منسوخ شده‌باشد.

۴. نسخ مشروط: همین صورت سوم است با این اضافه که با اِعادهٔ شرایطِ تشریع نخستین، حکم منسوخ دوباره زنده شود و به اجرا درآید. در نتیجه دو حکم منسوخ و ناسخ، هر یک به شرایط خود بستگی دارند. این در مقابل صورت سوم است که نسخ، مطلق بوده و حکم منسوخ برای همیشه قابل اعاده نیست.

تفصیل و بیان این انواع به شرح زیر است. ضمناً متذکر می‌شویم که دو صورت نخست از دیدگاه ما مردود شناخته شده‌اند، آن‌چه معقول است گونه‌های سوم و چهارم است.

۱. نسخ لفظ و محتوا

این‌گونه نسخ از نظر ما مردود شناخته شده است، زیرا دلایلی که بر این مدّعا اقامه کرده‌اند موجب بی‌اعتباری قرآن می‌گردد. مواردی را که شاهد گرفته‌اند مستلزم تحریف قرآن و تحوّل و تغییر قرآن پس از وفات پیامبر اکرمﷺ می‌باشد. پس از وفات پیامبر نسخ، امکان ندارد و هرگونه احتمال اِسقاط آیه در این حال تحریف قرآن کریم است.

در قرآن از مسألهٔ «حرمت ناشی از رضاع»[1] سخن به‌میان نیامده است، ولی از عایشه نقل کرده‌اند که آیه‌ای در این‌باره وجود داشته و تا پس از وفات پیامبرﷺ تلاوت می‌شده، که با جویدن بز خانگی از میان رفت. او می‌گوید: در قرآن آیه‌ای

۱. اِرضاع: شیردادن است که موجب علقهٔ مادری و فرزندی یا برادری و خواهری می‌گردد و نامَحرم مَحرم، و در نتیجه موجب حرمت ازدواج می‌شود.

بوده بدین مضمون: «عشر رَضَعات معلومات یُحرِّمن؛ ده بار شیر خوردن موجب حرمت می‌گردد». سپس این آیه به آیهٔ دیگری بدین مضمون: «خمس رَضَعات معلومات یُحرِّمن؛ پنج بار شیرخوردن موجب حرمت می‌گردد» منسوخ گردید. گوید: «این دو آیه (ناسخ و منسوخ) در ورقه‌ای نوشته شده بود و زیر تخت‌خواب من بود. ما از آن غفلت ورزیده، بُز خانگی داخل اطاق خواب گردید و آن ورقه را جوید و از میان رفت». عجیب آنکه می‌گوید: «فتوفّی رسول‌الله ﷺ و هنّ مما یُقرأ من القرآن، فدخل داجن البیت فأکلهنّ[1]؛ هنگامی که پیامبر ﷺ وفات نمود، این آیات مورد تلاوت بودند، که حیوان دست پروردهٔ خانگی آن‌را جوید و خورد»[2].

البته این نسبتی ناروا است، چگونه ممکن است آیه‌ای از قرآن با جویدن بزی از میان برود؟! طبق این نقل آیهٔ یاد شده مورد تلاوت اصحاب بوده، یعنی نبایستی تنها در آن ورقه ثبت شده‌باشد. پس نبایستی با نابود شدن یک نوشته، اصل آیه که محفوظ ذهن همگان است از میان برود. اساساً قرآنی که با جویدن بزی از میان برود همان به که از اول نباشد.

شگفت‌آورتر آنکه برخی از بزرگان فقهای اهل سنّت به صحت سند این روایات نظر داده، مورد فتوا قرار داده‌اند. مانند «ابن حزم اندلسی» درکتاب «المحلّی» که هم روایات را صحیح دانسته و هم طبق آن فتوا داده است.[3] برخی از معاصرین نیز بر این باورند مانند «زرقانی» در «مناهل العرفان».[4] در این زمینه درکتاب «صیانة القرآن من التحریف» به تفصیل سخن گفته‌ایم[5]. آیهٔ کریمهٔ «**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ**[6]؛ همانا ما قرآن را نازل کرده‌ایم و ما خود نگهبان آنیم» و آیهٔ «**لاٰ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مَنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لاٰ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**[7]؛ هرگز تباهی نه در حال و نه در آینده

---

۱. داجن به حیوانی گویند که در خانه پرورده شود.

۲. ر.ک: صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷. صحیح ترمذی، ج ۳، ص ۴۵۶. صحیح دارمی، ج ۲، ص ۱۵۷. صحیح ابوداود، ج ۱، ص ۲۲۴ و دیگر کتب حدیثی و فقهی اهل سنّت که برآن صحّه گذارده‌اند.

۳. ر.ک: ابن حزم،المحلّی، ج ۱۰، ص ۱۶ - ۱۵.

۴. زرقانی، مناهل العرفان، ج ۲، ص ۲۱۶ - ۲۱۴.

۵. ر.ک: صیانة القرآن، ص ۱۶۲ - ۱۵۹ و نیز ج ۲ التمهید، ص ۲۸۹ - ۲۸۵.

۶. حجر ۱۵: ۹. ۷. فصّلت ۴۱: ۴۲.

به آن راه نمی‌یابد. [زیرا] از جانب کسی نازل گشته که فرزانهٔ ستوده است». بر همهٔ این پندارها خطّ بطلان می‌کشد. «وَاللهُ غالِبٌ عَلىٰ أَمْرِهِ وَ لٰكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لا يَعْلَمونَ»[1]؛ خداوند بر کار خویش چیره است، ولی بیش‌تر مردم نمی‌دانند».

۲. نسخ لفظ و بقای محتوا

بدین معنا که در قرآن آیه‌ای وجود داشته که مشتمل بر حکمی از احکام شرعی بوده، سپس لفظ و عبارت آیه برداشته شده (منسوخ گردیده) گرچه محتوای آن‌که یک حکم شرعی است، هم‌چنان ثابت مانده و نسخ نگردیده است.

برای شاهد، آیاتی شمرده‌اند؛ از جمله آیهٔ رجم «الشیخُ و الشیخةُ إذا زَنَیا فارجموهما ألبتة نکالاً من الله و الله عزیز حکیم»[2]. خلیفهٔ دوم اصرار داشت که این آیه از قرآن است و زید بن ثابت بی‌جهت آن‌را در قرآن ثبت نکرد و تا آخرین روز حیات خود بر همین عقیده بود، گرچه هیچ یک از صحابه از وی نپذیرفت.

در قرآن کریم، تنها مسألهٔ جَلْد زانی (۱۰۰ تازیانه) بر ارتکاب زنا مطرح است. ولی عمر عقیده داشت که مسألهٔ رجم زانی طبق آیهٔ فرض شده نیز مطرح بوده‌است. ولی عبارت «شیخ و شیخة» به‌معنای پیرمرد و پیرزن است که هرگاه مرتکب زِنا شدند سنگ‌سار می‌شوند.

کسانی که این گمان را از عمر باورکرده‌اند، در تفسیر «شیخ و شیخه» مانده‌اند که چرا سنگ‌سار شدن ویژهٔ پیران باشد؟! لذا مالک بن انس (پیش‌وای فرقهٔ مالکیّه) در کتاب «الموطّأ» آن‌را به ثیّب و ثیّبة (مرد و زنی که هم‌سر گرفته‌اند) تفسیر کرده است[3]. ولی آن هم درست نیست، زیرا «رجم» مخصوص «مُحْصَن و مُحْصَنه» (مرد و زنی که هم‌سر دارند) است. این اخصّ از «ثیّب و ثیّبه» است که هم‌سر گرفته

---

۱. یوسف ۱۲: ۲۱.

۲. ابن حزم، المحلّی، ج ۱۱، ص ۲۳۶ ـ ۲۳۴. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۲۱۱ ـ ۲۰۸. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۵، ص ۱۱۶. مسند احمد، ج ۱، ص ۲۳ و ج ۵، ص ۱۳۲ و ۱۳۸ و ابوداود، الحدود/ ۲۳ و ترمذی، الحدود/۷. ابن ماجه، الحدود/ ۹. دارمی، الحدود/ ۱۶. موطأ مالک، الحدود/ ۱۰.

۳. ر.ک: جلال الدین سیوطی، تنویر الحوالك، شرح موطّأ، ج ۳، ص ۴۲ و نیز ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، در شرح بخاری، ج ۱۲، ص ۱۲۷.

باشند، زیرا هم‌سر گرفته بر کسی که هم‌سر خود را رها کرده باشد نیز صادق است.

اساساً این باوری بوده که عمر گمان داشته و هیچ یک از صحابه آن‌را نپذیرفته است. حتی زید که با دستور ابوبکر و سرپرستی عمر به جمع‌آوری قرآن پرداخت، آن را از عمر نپذیرفت، زیرا قرآن با خبر واحد ثابت نمی‌گردد. آیات دیگری نیز از عمر نقل کرده‌اند، مانند آیهٔ رغبت. او می‌گوید: ما آیه‌ای را در قرآن می‌خواندیم که اکنون در آن وجود ندارد و آن «أن لا ترغبوا عن آبائکم فإنه کفر بکم...»[1]. مورد دیگر آیهٔ جهاد است. عبدالرحمان بن عوف گفت: آیا در قرآن نمی‌یابی «أن جاهدوا کما جاهدتم أوّل مرّة»؟ در جواب گفت: این آیه در ضمن آیات دیگر از قرآن اِسقاط گردیده است[2]. نیز آیهٔ فراش «الولد للفراش و للعاهر الحَجَر» که گمان می‌برد آیه‌ای بوده و از قرآن اسقاط شده‌است[3].

در جای خود آورده‌ایم که احتمال می‌رود عمر عبارات موزون و دارای سجع که از پیامبر شنیده گمان برده که قرآن است[4]. امّا باید دانست که با این‌گونه گمان‌ها نمی‌توان چیزی را اثبات نمود.

شگفت آن است که برخی از بزرگان اهل سنت چنین گمان‌هایی را باور داشته به آن فتوی داده‌اند. ابوبکر محمد بن احمد سرخسی، فقیه و اصولی معروف این‌گونه نسخ را پذیرفته‌است. او به مسألهٔ «تَتابُع صیام ثلاثة أیام» ـ که بدل از هدی در حج تمتع است ـ به استناد قرائت ابن‌مسعود «فصیام ثلاثة أیام مُتَتابعات» فتوی داده‌است. او می‌گوید: این قرائت تا عصر ابوحنیفه رواج داشته، و در عدالت و درستی ابن‌مسعود شکی نیست. لذا آن‌را باید پذیرفت[5]. ابن حزم اندلسی نیز در کتاب «المحلی»[6] همین مطلب را بیان می‌کند.

براساس گفتار فوق آیات یادشده پس از وفات پیامبر منسوخ گردیده است. لذا در این مورد باید گفت که اساساً معقول به‌نظر نمی‌رسد یک آیه که سند حکم شرعی

---

۱. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۲۱۱ ـ ۲۰۸. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۵، ص ۱۱۶.
۲. ر.ک: جلال الدین سیوطی، الدرالمنثور، ج ۱، ص ۱۰۶.
۳. همان.
۴. ر.ک: صیانةالقرآن من التحریف، ص ۱۶۲ ـ ۱۵۹.
۵. سرخسی، کتاب «الأصول»، ج ۲، ص ۸۱.
۶. ج ۱۱، ص ۲۳۶ ـ ۲۳۴.

و دلیل اثباتی آن است، از قرآن برداشته شود (منسوخ گردد) و محتوای آن‌که حکم شرعی ثابت است بدون مستند باقی بماند! ازاین‌رو فقهای امامیه ـ همگان ـ به چنین روایات بی اساسی بها نداده و مورد استناد فقهی خود قرار نداده‌اند.

۳. نسخ حکم و بقای آیه

بدین معنا که در قرآن آیه‌ای باشد و محتوای آن‌که یک حکم شرعی است منسوخ گردیده باشد. این‌گونه نسخ ـ فی الجمله ـ مورد پذیرش علما است و آن‌را به سه نوع تقسیم کرده‌اند:

الف ـ محتوای آیه به‌دلیل اجماع یا سنّت قطعی نسخ شده‌باشد.

ب ـ نسخ آیه به آیهٔ دیگرِ ناظر به آن، صورت گرفته‌باشد.

ج ـ نسخ آیه به آیهٔ دیگر که ناظر به آن نیست،انجام شده است جز آن‌که این نسخ به جهت تنافی میان دو آیه و به‌دلیل تأخّر آیهٔ دوم نسبت به آیهٔ نخست محقق شده است.

استاد آیت‌الله خویی ـ طاب ثراه ـ تنها صورت دوم را پذیرفته‌اند و برای صورت اول شاهدی نیافته و صورت سوم را ممتنع دانسته‌اند، زیرا وجود آیات متنافی در قرآن کریم امکان ندارد. خدای متعال فرموده: «**أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً**»[1]. در این آیه گوشزد می‌کند که در قرآن هیچ گونه دوگانگی و اختلاف میان آیات وجود ندارد. آیهٔ مذکور عدم وجود اختلاف را دلیل وحیانی بودن قرآن گرفته است به‌این معنا که اگر قرآن کلام بشر بود هرآینه تنافی بسیار در آن راه می‌یافت[2].

قایلین به نسخ برای هر سه فرض مثال آورده‌اند. در فرض نخست آیهٔ تمتّع را «**وَ الَّذينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْواجاً، وَصِيَّةً لِأَزْواجِهِمْ مَتاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْراجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ فيما فَعَلْنَ في أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَ اللهُ عَزيزٌ حَكيمٌ**»[3] ـ شاهد گرفته‌اند. ترجمهٔ آیه چنین است: کسانی که وفات یافته و هم‌سرانی از خود باقی می‌گذارند، از

---

۱. نساء۴: ۸۲.

۲. ر . ک: آقای خویی، البیان، چاپ دوم، ص ۳۰۶.

۳. بقره۲: ۲۴۰.

جانب خداوند سفارش است که هم‌سران تا یک سال از ترکهٔ شوهر [اموال باقی ماندهٔ شوهر] بهره‌مند شوند و از خانه‌ای که در آن سکونت داشته‌اند رانده نشوند و اگر خود بیرون رفتند باکی نیست.

گویند: این آیه طبق سنت پیشین، حق میراث زن از شوهر، همان بهره‌بردن از ترکهٔ شوهر خود تا یک سال بوده و بیش از آن ارثی نمی‌برد و عدّهٔ زنانِ شوهر مرده نیز تا یک سال بوده‌است. سپس با تشریع ارثِ هم‌سرانِ شوهر مرده، به میزان یک‌چهارم اموال باقی مانده، در صورت نداشتن فرزند، و یک‌هشتم، در صورت فرزند داشتن شوهران[1]، و نیز با تشریع عدّهٔ وفات به چهار ماه و ده روز[2]، آیهٔ یاد شده منسوخ گردید. یعنی محتوای آن نسخ شده گرچه لفظ آن باقی مانده است[3].

البته میان آیات میراث و عدّه و آیهٔ تمتّع، بر حسب ظاهر تنافی وجود ندارد و امکان دارد که آیهٔ تمتّع یک امر استحبابی باشد ـ چنان‌چه استاد فرموده‌اند ـ و آیهٔ میراث و آیهٔ عدّه اصل فریضه را بیان داشته‌است. ولی مفسران دعویٰ اجماع (اتفاق اهل نظر) نموده‌اند که محتوای آیهٔ تمتّع کاملاً منسوخ گردیده است. سید عبدالله شبّر می‌گوید: «هذه الآیة منسوخة بالإجماع»[4]. علاوه براین، روایات بسیاری منسوخ بودن آیه را تأیید کرده است[5]. ازاین‌رو منسوخ بودن آیهٔ فوق‌الذکر را به‌دلیل اجماع و روایات ثابت نموده‌اند.

دراین‌جا این نکته قابل تذکّر است که در آیهٔ «اِمتاع» عبارت اِلزام‌آوری به چشم نمی‌خورد و عدّهٔ یک سال از آیه به‌دست نمی‌آید. صرفاً مستفاد از آیه آن است که بر ورثه شایسته است که زن پدر خود را تا یک سال از خانهٔ سکونتی وی بیرون نکنند، تا از زندگی‌ای که داشته هم‌چنان بهره‌مند شود. به‌ویژه عبارت «فَإِنْ خَرَجْنَ فَلاَ جُنَاحَ» می‌رساند که نشستن در خانه برای زن یاد شده اِلزامی نیست. از ظاهر آیه، نه میراث و نه عدّهٔ یک سال فهمیده نمی‌شود، جز با کمک اجماع و روایات یاد شده.

---

۱. این تفصیل در آیهٔ ۱۲ سورهٔ نساء آمده.
۲. آیهٔ تربّص أربعة أشهر و عشراً ـ سورهٔ بقره: ۲۳۴.
۳. ر.ک: فیض کاشانی، تفسیر صافی، ج ۱، ص ۲۰۴.
۴. تفسیر شبر، چاپ قاهره، ص ۷۶.
۵. ر.ک وسایل الشیعه، باب ۳۰، (ابواب عِدَد)، ج ۲۲، ص ۲۳۹ ـ ۲۳۷. سیوطی، الدرالمنثور، ج ۱، ص ۳۰۹.

ولی طبق موازین علم اصول این اجماع مَدْرکی می‌نماید[۱] ـ یعنی اجماع کنندگان به روایات نظر دارند ـ و خود دلیل مستقلی به‌شمار نمی‌آید. این روایات از لحاظ سند فاقد اعتبارند و تنها در تفسیر معروف به تفسیر نعمانی (که مجهول الانتساب است) و در تفسیر قمی (که هم‌چنین مجهول الانتساب‌است) و در تفسیر عیاشی (که مقطوع السند می‌باشد) آمده است.

از این‌رو ـ گرچه در نوشته‌های پیشین خود[۲] راه مشهور را رفته‌ایم ـ اکنون رأی استاد را ترجیح می‌دهیم که فرمودند: «مفاد آیهٔ اِمتاع یک دستور استحبابی است نه اِلزامی و هیچ‌گونه منافاتی با آیهٔ میراث و آیهٔ عدّه ندارد و اِجماع و روایات فاقد اعتبارند». در نتیجه آیه‌ای که محتوای آن به‌دلیل اجماع یا سنت قطعی نسخ شده‌باشد ـ ظاهراً ـ وجود ندارد، گرچه امکان آن قابل انکار نیست، ولی برای وقوع آن شاهدی نداریم.

در فرض دوم که آیهٔ ناسخ به آیهٔ منسوخ ناظر باشد، آیهٔ «نجوی» را مثال آورده‌اند: **«يا أَيُّهَاالَّذينَ آمَنوا إِذا ناجَيْتُمُ الرَّسولَ فَقَدِّموا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقَةً ذٰلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ أَطْهَرُ فَإِنْ لَم تَجِدوا فَإِنَّ اللهَ غَفورٌ رَحيمٌ»**[۳].

بیش‌تر مردم آن روز، گاه‌وبی‌گاه مزاحم اوقات پیامبرﷺ می‌شدند و بیش‌تر مسائلی را با او در میان می‌گذاشتند که در شأن پیامبر نبود یا بسیار ناچیز و گاهی بیهوده بود. از این‌رو دستور آمد برای طرح نمودن هر سؤال باید مقداری صدقه داده آن‌گاه سؤال کنند تا به‌این سبب سؤال‌ها محدود شده و مهم‌ترین آن‌ها مطرح گردد. ولی با این دستور همگی و به‌طور کلی از پرسش خودداری نمودند. تنها مولا امیرمؤمنان﵇ یک دینار داشت که آن‌را به ده درهم فروخت و آن‌را صرف مسایل ضروری در پیش‌گاه پیامبر اکرمﷺ نمود. تا آن‌که دُستور وارد در آیه ـ جهت فرو نشستن همگان از پرسش ـ نسخ گردید: **«ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّموا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقات.**

---

۱. در علم اصول فقه، اجماعی را مورد اعتبار می‌دانند و قابل استناد است که حالت استقلال داشته باشد و به دلایل موجود متّکی نباشد که در صورت اخیر این دلایل باید مورد بررسی قرارگیرند نه اجماع متّکی برآن. و چنین اجماعی را اصطلاحاً «مدرکی» می‌نامند و از صلاحیت استناد به‌عنوان یک دلیل مستقل ساقط می‌گردد.

۲. ر.ک: التمهید، ج ۲، ص ۳۰۶ ـ ۳۰۵.

۳. مجادله ۵۸: ۱۲.

فَإِذْ لَمْ تَفْعَلوا وَ تابَ اللهُ عَلَيْكُمْ فَأَقيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ أَطيعُوا اللهَ وَ رَسولَهُ. وَاللهُ خَبيرٌ بِما تَعْمَلوُنَ[1]؛ آیا ترسیدید که پیش از هر سؤال صدقه‌هایی بپردازید. حال که چنین نکردید و خدا[هم] بر شما بخشود پس نماز را بر پا دارید و زکات را بپردازید و از خداوند و پیامبرش اطاعت کنید، و خداوند به آن‌چه می‌کنید آگاه است».

پر روشن است که آیهٔ دوم ناظر به آیهٔ نخست است و اصولاً معیار در ناظر بودن آن است که اگر حکم پیشین نباشد، آیهٔ دوم حالت ابهام پیدا کند، زیرا آیهٔ دوم به‌گونه‌ای مطرح شده که حالت تکمیلی یا تدارک گذشته را دارد.

در این‌گونه موارد ـ که آیهٔ ناسخ به آیهٔ منسوخ نظر داشته‌باشد ـ جای تردید نیست و همگی آن‌را پذیرفته‌اند؛ از جمله نظر استاد ـ طاب ثراه ـ براین است‌که یگانه موردی که نسخ در آن تحقق یافته همان نسخ ناظر است[2].

آیهٔ دیگری در این زمینه نیز می‌توان شاهد آورد و آن آیهٔ عَدَد مقاتلین است. دربارهٔ قتال و جنگ با دشمنان اسلام ابتدا دستور آمد که هر یک از مؤمنان معادل ده نفر از کافران می‌باشد. لذا اگر عدد مقاتلین (جنگ جویان) کافران ده برابر جنگ‌جویان مؤمنان باشد، بر مؤمنان واجب است به پا خیزند و با آنان ستیز کنند و بر آنان پیروز می‌گردند. آیه چنین است:

«**يا أَيُّهَاالنَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنينَ عَلَى الْقِتالِ إِنْ يَكُنْ مِنكُم عِشْرونَ صابِرونَ يَغْلِبوا مِائَتَيْنِ. وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبوُا أَلْفاً مِنَ الَّذينَ كَفَروُا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاٰ يَفْقَهونَ**[3]؛ ای پیامبر! مؤمنان را بر جنگ وادار و ترغیب نما. هرگاه بیست تن از شما شکیبا باشند، بر دویست تن غلبه خواهند کرد. و اگر از شما صد تن باشند، بر هزار تن از کافران غلبه خواهند کرد. زیرا آنان مردمی هستند که چیزی در نمی‌یابند [و فاقد هدفند و نمی‌دانند برای چه می‌جنگند]».

ولی مؤمنان از انجام چنین دستوری تعلُّل ورزیدند و جرأت اقدام از خود نشان ندادند. لذا خداوند به‌جهت ناتوانی و ضعف ایمان ایشان در تکلیف صادره تخفیف داده، دستور مقابلهٔ یک با دو را صادر فرمود:

---

۱. مجادله ۵۸: ۱۳.

۲. ر.ک: البیان، ص ۳۰۵ و ۴۰۲ ـ ۳۹۵.

۳. انفال ۸: ۶۵.

«**أَلْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فيكُمْ ضَعْفاً ، فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللهِ**[1]؛ اکنون خداوند، تخفیفی [در تکلیف] روا داشت و دانست که در نهاد شما سستی وجود دارد، پس هر صد تن از شما که شکیبا باشد با دویست نفر و هر هزار نفر با دوهزار نفر مقابله ورزند و در این‌صورت بـا اذن و مشیّت الٰهی پیروز می‌گردند».

این آیه نیز ناظر به آیهٔ نخست است، وگرنه جـای «**أَلْآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فيكُمْ ضَعْفاً**» نبود، زیرا از این آیه معلوم می‌گردد که پس از دستور نخست مسلمانان کوتاهی کردند و سستی از خود نشان دادند، تا موجب تخفیف ثانوی گردید. لذا آیهٔ دوم ناسخ آیهٔ نخست می‌باشد و از قسم نسخ ناظر به‌شمار می‌رود. امام‌صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «نسخ الرجلان العشرة[2]؛ تکلیف مقابلهٔ با دو نفر، تکلیف مقابلهٔ با ده نفر را نسخ نمود».

ولی در عین حال استاد، در این مورد منکر نسخ است و می‌گوید: روشن نیست که آیهٔ دوم با فاصلهٔ زمانی پس از آیهٔ نخست نازل گردیده باشد و احتمال می‌رود هر دو آیه با هم نازل شده باشند. علاوه در نسخ بایستی به آیهٔ منسوخ عمل شده‌باشد وگرنه در تشریع نخست لَغْویّت حاصل می‌گردد. در نسخ شرط است مدتی بگذرد و به تکلیف سابق عمل شده‌باشد، آنگاه نسخ انجام گردد. هم‌چنین اضافه می‌کند: «سیاق دو آیه خود شاهد بر این است که هر دو آیه با هم نازل گردیده‌اند. در نتیجه تکلیف نخست، جنبهٔ فضیلت و استحباب را دارد و تکـلیف دوم جـنبهٔ فـرض و وجوب»[3].

البته شـاهدی کـه دلالت سـیاق دو آیـه را بـر وحـدت نـزول تأیـید کـند اِرائـه نفرموده‌اند. بلکه به‌عکس، سیاق و لحن آیهٔ دوم بر تأخّر نزول شهادت می‌دهد، زیرا دلالت برآن دارد که مدتی گذشته و مسلمانان از خود ضعف و سستی نشان داده‌اند، تا موجب گردیده خداوند تخفیف دهد و تکلیف را سبک نماید. هم‌چنین در مورد شرط عمل در مسألهٔ نسخ باید توجه داشت‌که ضرورت ندارد که عمل مثبتی انجام

---

۱. انفال ۸: ۶۶.
۲. تفسیر صافی، ج ۱، ص ۶۷۶.
۳. البیان، ص ۳۷۶ ـ ۳۷۵.

گیرد، بلکه عمل منفی نیز می‌تواند مصحح نسخ گردد.

در فرض سوم که آیهٔ ناسخ به آیهٔ منسوخ ناظر نباشد، موارد زیادی را گفته‌اند؛ از جمله آیهٔ مجازات فحشا. درمورد عقوبت مرتکبین زنا، نخست دستور آمد که زنان (شوهردار)[۱] اگر مرتکب فحشا شدند در خانه نگاه داشته شوند تا موقع فرا رسیدن مرگ آنان یا آنکه دستور دیگری دربارهٔ آنان صادر گردد: «وَاللاّتي يَأْتينَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ فَاسْتَشْهِدوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدوا فَأَمْسِكوهُنَّ في الْبُيوتِ حَتّىٰ يَتَوَفّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبيلاً»[۲]. و دربارهٔ دو جوان (دختر و پسر) که مرتکب فحشا شوند، آنان را مورد نکوهش و آزار قرار دهید، اگر پشیمان شده توبه نمودند آنان را رها کنید که خداوند آمرزنده و مهربان است: «وَ اللَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ فَآذوهُما فَإِنْ تابا وَ أَصْلَحا فَأَعْرِضوا عَنْهُما إِنَّ اللّهَ كانَ تَوّاباً رَحيماً»[۳].

از امام‌صادق علیه السلام روایت است که هر دو آیه منسوخ است و ناسخ آن دستور جلد (۱۰۰ تازیانه) و رجم (سنگ‌سار) است. روایات در این‌باره فراوان است و مفسران جملگی اتفاق نظر دارند[۴]. برخی در این‌جا نیز مناقشه دارند؛ از جمله استاد ـ طاب ثراه ـ که تفصیل آن‌را در «التمهید» (ج ۲، ص ۳۰۸) آورده‌ایم.

آیهٔ دیگری که می‌توان در این زمینه شاهد آورد، آیهٔ «ارث بر اساس اخوّت ایمانی» است که در آغاز هجرت تشریع گردید. که وارث هر مؤمن مهاجر، برادر ایمانی او است نه خویشاوندان کافر یا غیر مهاجر. امام‌باقر علیه السلام در این‌باره می‌فرماید: «کان المسلمون یتوارثون بالمؤاخاة الاولی؛ نخست مسلمانان بر اساس عقد اخوّت از یک‌دیگر ارث می‌بردند»[۵]. آیه چنین است: «إِنَّ الَّذينَ آمَنوا وَ هاجَروا وَ جاهَدوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ في سَبيلِ اللهِ وَ الَّذينَ آوَوْا وَ نَصَروا أُولٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ»[۶]. «اولیاء» در آیه، جمع «ولیّ» به‌معنای بستگان نزدیک است که از وَرَثه نیز محسوب می‌شوند. صدر آیه دربارهٔ مهاجرین است و ذیل آیه به انصار (مردم مدینه) نظر دارد

---

۱. این قید بر حسب استظهار برخی است تا منافات میان این آیه و آیهٔ پس از آن برداشته شود.

۲. نساء ۴: ۱۵.

۳. نساء ۴: ۱۶.

۴. ر.ک: طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۲۰. عیاشی، ج ۱، ص ۲۲۸ ـ ۲۲۷. صافی، ج ۱، ص ۳۳۹. جصاص، احکام القرآن، ج ۲، ص ۱۰۷. سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۱۳۰.

۵. مجمع البیان، ج ۴، ص ۵۶۱.

۶. انفال ۸: ۷۲.

که پیامبر اکرم ﷺ میان هر دو نفر از آنان عقد اخوّت بست. این دستور هم‌چنان پا برجا بود تا موقع نزول سورهٔ احزاب که آیهٔ «وَ أُولوا الأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلىٰ بِبَعْضٍ في كِتابِ اللهِ مِنَ الْمُؤْمِنينَ وَ الْمُهاجِرينَ»[1] نازل گردید و مسألهٔ «ولایت» در توارث را منحصر در بستگان نسبی (رَحِمْ بودن) دانست و مسألهٔ توارث به سبب هجرت و ایمان را منتفی گردانید. بر این مطلب، مفسران اتفاق نظر دارند[2].

۴. نسخ مشروط

این‌گونه نسخ شاید برای برخی تازگی داشته‌باشد. ولی با تأمل در بسیاری از آیاتی که منسوخ شمرده شده‌اند، می‌توان دریافت که نسخ آن‌ها نسخ مطلق نبوده، بلکه به شرایط خاص همان دوران بستگی داشته‌است. به‌این معنا که با تغییر آن شرایط و بهبود وضع، حکم سابق منسوخ گردیده و حکمی متناسب با شرایط جدید تشریع گردیده است و اگر احیاناً همان شرایط زمانی و مکانی پیش آید، آیات مربوطه از نو قوّت گرفته و قابل اجرا است.

روشن‌ترین شاهد برای نسخ مشروط آیات صفح (گذشت) و چشم پوشی از آزار مشرکان و معاندان اسلام است. مسلمانان صدر اسلام به‌ویژه در مکّه دستور یافتند تا در مقابل آزار مشرکان خویشتن داری کنند و صبر و بردباری از خود نشان دهند، زیرا آنان در مکه در موضع ضعف قرار داشتند ودر صورت مقابلهٔ به مثل، امکان نابودی آنان می‌رفت. در سورهٔ جاثیه ـ که شصت و پنجمین سورهٔ مکّی است ـ آمده: «قُل لِلَّذينَ آمَنوُا يَغْفِروا لِلَّذينَ لا يَرْجُونَ أَيّامَ اللّٰهِ[3]؛ [ای پیامبر] به کسانی که ایمان آورده‌اند بگو تا از کسانی‌که از ایام‌الله بیمی ندارند درگذرند». مقصود از «أيّام الله» وقایع هول‌ناک و کنایه از عقوبت‌های سخت الهی است. چنان‌چه دراین آیه آمده: «وَ ذَكِّرْهُمْ بِأَيّامِ اللهِ[4]؛ آنان را به یاد ایام‌الله بینداز». یعنی بیم ده به عقوبت‌های به موقع الهی[5] و کسانی که بیم عقوبت الهی را ندارند، یعنی از خدا ترسی ندارند و جانب

---

۱. احزاب ۳۳: ۶.
۲. ر.ک: بحارالانوار، ج ۹۳، ص ۸ و دیگر تفاسیر.
۳. جاثیه ۴۵: ۱۴.
۴. ابراهیم ۱۴:۵.
۵. ر.ک: مجمع البیان، ج ۹، ص ۷۵ و ج ۶، ص ۳۰۴.

عقوبت الهی را وقعی نمی‌نهند، هرگز مستوجب گذشت و رأفت اسلامی نیستند. لذا دستور گذشت در این آیه صرفاً به جهت ضعف موضع مسلمانان بوده که باید رعایت می‌کردند. موقعی که جامعهٔ اسلامی شوکت و قدرت خود را یافت، اذن در قتال صادر شد: «**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِموا وَ إِنَّ اللّٰهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ**؛ به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل شده، رخصت [جهاد] داده شده‌است، چرا که مورد ظلم قرار گرفته‌اند و البته خدا بر پیروزی آنان سخت تواناست»[۱]. سپس دستور مقابله آمد و آیهٔ «**حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ**؛ مؤمنان را به جهاد برانگیز»[۲]. و نیز آیهٔ «**فَاعْتَدوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَااعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ**؛ همان‌گونه که بر شما تعدی کرده، بر او تعدی کنید»[۳]. و آیهٔ «**فَاقْتُلوُا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ**؛ مشرکان را هر کجا یافتید بکشید»[۴] صدور یافت. تمامی این آیات در سوره‌های مدنی است.

هم‌چنین در رویارویی با یهود مدینه ابتدا دستور گذشت آمد، ولی در عین حال مشخص نموده که این گذشت موقّت است «**فَاعْفُوا و اصْفَحوا حَتّىٰ يَأْتِيَ اللّٰهُ بِأَمْرِهِ**؛ پس عفو کنید و درگذرید، تا خدا فرمان خویش را بیاورد»[۵]. ولی پس از قدرت یافتن اسلام و توسعه یافتن توطئه‌های یهود پیرامون مدینه دستور جنگ با آنان صادر گشت تا هنگامی که خفّت جزیه دادن را بپذیرند «**حَتّىٰ يُعْطوُا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صاغِرونَ**؛ تا با [کمال] خواری به‌دست خود جزیه دهند»[۶]. برخی این گذشت را بر روح تسامح دینی حمل کرده‌اند، که باید روح گذشت و چشم پوشی بر مسلمانان حاکم باشد، لذا آیات صفح را منسوخ نمی‌دانند[۷]. ولی همان‌گونه که متذکر شدیم، گذشت در مقابل بی‌شرمی دشمن غدّار، یک‌گونه سازش و تساهل به‌شمار می‌رود که با روح عزت اسلامی منافات دارد، مگر آن‌که موقعیّت ایجاب کند تا آمادگی لازم فراهم گردد.

این‌گونه آیات را با عنوان «نسخ مشروط» مطرح ساختیم، بدین جهت که آیات

---

۱. حج، ۲۲: ۳۹.
۲. انفال ۸: ۶۵.
۳. بقره ۲: ۱۹۴.
۴. توبه ۹: ۵.
۵. بقره ۲: ۱۰۹. (نزول سورهٔ بقره از سال دوم هجری آغاز شد) و اولین سورهٔ مدنی به‌شمار می‌رود.
۶. توبه ۹: ۲۹. که در سال‌های پایانی هجرت نازل گشته است.
۷. ر.ک: آقای خویی، البیان، ص ۳۰۸.

منسوخه مربوط به شرایط خاص زمانی و مکانی خویش است و چنان‌چه در رقعهٔ مکانی یا برههٔ زمانی آن‌گونه شرایط پیش آید، آیات صفح قوّت یافته و حاکم خواهد بود. از همین قبیل است آیاتی که برخی احکام را تدریجاً تشریع نموده‌است. به‌این‌ترتیب که ابتدا با لحنی ملایم حکمی بیان شده، سپس شدید و شدیدتر گردیده‌است. مانند آیات تشریع قتال که از مرحلهٔ اذن در قتال شروع شده[۱]، سپس مقاتلهٔ با کفّار معتدی و متجاوز را شامل شده است[۲]. آنگاه کفّار مجاور و نزدیک به حوزهٔ اسلامی را در بر گرفته[۳] و بالاخره اعلام استیصال (نابود کردن مطلق) کفّار و مشرکین صادر شده است[۴].

این مراحل ممکن است امروز هم اتفاق بیفتد و هر دستوری متناسب با شرایط زمانی و مکانی خود حاکم است. لذا در این قبیل آیات، نسخ مطلق انجام نگرفته است. آیات مراحل تحریم خمر نیز از همین قبیل شمرده می‌شود. هم‌چنین مطلق احکامی که تدریجاً و مرحله‌به‌مرحله تشریع گردیده، در هیچ کدام نسخ، مطلق نیست و همهٔ آن‌ها نسخ مشروط‌اند.

تعداد آیات منسوخه

کسانی که شرایط مقرّر در تحقّق نسخ را نادیده گرفته یا نسخ را به مفهوم عام آن ـ که نزد پیشینیان کاربرد داشته است ـ گرفته‌اند، آمار آیات منسوخه را تا ۲۲۸ آیه رسانده‌اند[۵]. به‌نظر می‌رسد که این عدد بزرگ بوده و یک زیاده‌روی است و با ضوابط نسخ سازگار نمی‌باشد.

استاد آیت‌الله خویی ـ طاب ثراه ـ به بیش از یک آیه (آیهٔ نجوی) قایل به نسخ نیست و آن به جهت ناظر بودن آیهٔ ناسخ به آیهٔ منسوخ است. ولی با ملاحظهٔ آیات دیگری که در همین راستا آوردیم و نیز با در نظر گرفتن مسألهٔ نسخ مشروط، آیات منسوخه حدود بیست و اندی خواهد بود؛ که در مورد بیش‌تر آن‌ها نسخ مطلق

---

۱. حج۲۲: ۴۰-۳۹.
۲. انفال ۸: ۶۱. نساء ۴: ۹۱.
۳. توبه ۹: ۱۲۳.
۴. توبه ۹: ۵ و ۳۶.
۵. ر.ک: جدول ناسخ و منسوخ که در پایان ج ۲، التمهید آمده‌است.

صورت نگرفته‌است. ازاین‌رو شبههٔ وجود آیات منسوخهٔ در قرآن که موجب گم‌راه شدن مراجعه‌کنندگان باشد، اساساً منتفی است.

شبهات پیرامون نسخ

با برداشتی که تا این‌جا از مسألهٔ نسخ داشته‌ایم، بیش‌تر شبهات مطرح شده دربارهٔ نسخ در قرآن خود به خود منتفی است که ذیلاً به‌آن‌ها اشاره می‌شود:

شبههٔ اول: «نسخ» در تشریعیّات مانند «بدا» در تکوینیّات، به مفهوم واقعی آن بر خداوند مستحیل است، زیرا نسخ و بدا هر دو مفهومی یک‌سان دارند و آن «نشأة رأي جدید؛ پیدایش دیدگاه نوین» که از قبل پیش‌بینی نشده‌است. سپس با برخورد با موانع، تغییر رأی داده و تشریع یا تکوین جدیدی را آغاز می‌کند. این معنا مستلزم جهل سابق است و با علم ازلی خداوندی منافات دارد!

پاسخ این شبهه را پیش ازاین‌روشن ساختیم که نسخ و بدا هر دو بر حسب ظاهر چنین می‌نمایند. امّا در علم ازلی الهی همین تغییر فعلی پیش‌بینی شده بوده‌است، و فقط بر مردم پوشیده بوده و در موقع خود روشن می‌گردد، و مردم چنین می‌پنداشته‌اند که تغییر رأیی حاصل گشته است. مثلاً تکلیفی که سابقاً به‌گونهٔ مطلق تشریع گردیده، بر حسب ظاهر (اطلاق ازمانی) گمان استمرار و تداوم می‌رفت، که خداوند در وقت خود روشن ساخت که از اول مقیّد بوده و اجلِ زمانی داشته که بر مردم پوشیده بوده‌است و اکنون آشکار گشت. هم‌چنین ـ در مورد بدا ـ تغییراتی که در تکوینیّات داده می‌شود، همه از قبل پیش‌بینی شده بوده، و در وقت خود روشن می‌گردد. لذا نسخ و بدا، هر دو ظاهری‌اند نه حقیقی.

شبههٔ دوم: آن‌که وجود آیات منسوخه در قرآن موجب گم‌راهی می‌گردد و برخی ندانسته آیهٔ منسوخه را مورد عمل قرار می‌دهند. جواب این شبهه روشن است، چه این‌که پی‌آمدهای جهل و نادانی افراد جاهل از خودشان نشأت گرفته و اگر اهل دانش و تحقیق باشند به آسانی می‌توانند ناسخ را از منسوخ، عام را از خاص و مطلق را از مقید جدا سازند. همان‌گونه که جدا ساختن آیات متشابهه از آیات محکمه کار دشواری است ولی برای دانش‌مندان ثابت قدم (راسخون في العلم)

سهل و امکان‌پذیر است.

شبههٔ سوم: بودن آیات ناسخ و منسوخ در قرآن مستلزم وجود تنافی میان برخی آیات قرآن است که با آیهٔ «أَفَلا یَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ کانَ مِنْ عِنْدِ غَیْرِاللهِ لَوَجَدُوا فیهِ اخْتِلافاً کَثیراً»[1] سازگار نیست، زیرا این آیه هرگونه تضاد و تنافی میان آیات را نفی می‌کند.

ولی باید توجّه داشت که وجود تنافی در صورتی است که ظاهری نباشد. هرگاه حکم منسوخ زماناً و ملاکاً با حکم ناسخ مغایرت داشت،.و هر یک در جای خود مشتمل بر مصلحت زمانی خویش بود، در آن صورت تنافی مرتفع می‌گردد. در حقیقت هیچ‌گونه تضادّی میان دو حکم یاد شده وجود ندارد. نهایت أمر آن‌که مراجعه کننده بایستی جهت یاد شده را که موجب رفع تنافی است آگاهی داشته‌باشد، همان‌گونه که قبلاً متذکر شدیم.

شبههٔ چهارم: اساساً وجود آیات منسوخه در قرآن چه فایده‌ای می‌تواند داشته‌باشد، جز تلاوت لفظ و فارغ از محتوی؟! ولی با تصویری که از آیات منسوخه در قرآن ارائه دادیم که اکثر قریب به اتفاق آیات منسوخه از نوع نسخ مشروط به‌شمار می‌آیند، روشن گردید که حتی آیات به ظاهر منسوخ هر یک در ظرف مناسب خود و شرایط پیش‌آمده در طول زمان، کاربرد مخصوص خود را خواهد داشت. این‌گونه نیست که ملاک وجودی آن به‌طور کلی منتفی گردیده باشد.

علاوه که نفس وجود آیات ناسخ و منسوخ در قرآن، سیر تدریجی و مراحل تشریع احکام را نشان می‌دهد. این خود یک ارزش تاریخی ـ دینی است که مراحل تکامل شریعت را می‌رساند.

در پایان باید توجّه داشت که اهمیّت موضع قرآن تنها در جنبهٔ تشریعات آن نیست و جنبه‌های دیگر آن از جمله: اعجاز بیانی آن ـ تا سند زندهٔ اسلام باشد ـ نیز از اهمیّت به‌سزایی برخوردار است و بایستی همیشه ثابت و استوار باقی بماند. هر آیه خود سند اعجاز به‌شمار می‌رود و با جاوید بودن اسلام جاوید خواهد ماند.

---

۱. نساء ۴: ۸۲.

فصل ششم

محکم و متشابه

متشابهات در قرآن

قالَ تعالی: «هُوَ الَّذي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ. مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ، هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ. وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٍ، فَأَمَّا الَّذينَ في قُلوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ، ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وابْتِغاءَ تَأْويلِهِ. وَما يَعْلَمُ تَأْويلَهُ إِلَّا اللهُ، وَالرّاسِخونَ في الْعِلْمِ يَقولونَ آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا. وَ ما يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولوا الأَلْبابِ»[1].

خداوند، قرآن را بر تو فرستاد، بخش عمدهٔ آن‌را آیات محکمه تشکیل می‌دهد، که مرجعیّت کتاب در همان آیات است. در کنار آن‌ها آیات متشابه نیز قرار دارد. ولی کسانی که در دل‌های‌شان کجی هست، پیوسته در پی آیات متشابه می‌باشند، زیرا فتنه‌جو و آشوب‌گر افکار و عقاید می‌باشند و به‌دنبال آنند تا با دست یازیدن به چنین آیاتی، آن‌را مورد سوء استفاده قرار داده، طبق دل‌خواه خویش تأویل و تفسیر کنند. در حالی که تأویل صحیح آن‌را جز از راه خدایی نمی‌توان یافت. دانش‌مندان راستین و استوار، از همین راه رفته چنین گویند: تمامیِّ آیات متشابه و محکم، از یک سرچشمه نشأت گرفته، پس در پشت پردهٔ ظاهر، حقیقتی نهفته است که باید آن را یافت و عاقبت جوینده یابنده است. البته این واقعیّت را جز خردمندان یادآور نمی‌شوند.

طبق این آیهٔ کریمه، بخشی از آیات قرآن متشابه می‌باشد که مایهٔ شُبهه و گاه

---

۱. آل عمران۳: ۷

دست آویزی برای فتنه‌جویان گردیده‌است!

اکنون جای این پرسش است: چرا چنین شده و آیات متشابه کدامند که چنین ویژگی را دارند؟ در پاسخ به این سؤال، ناگزیر از مطرح نمودن مطالب زیر می‌باشیم:

اِحکام و تشابه

اِحکام در قرآن به سه معنا به‌کار رفته:

۱. استوار بودن گفتار یا کرداری که راه خلل و شبهه در آن بسته باشد. در مقابل آن، متشابه قرار دارد؛ گفتاری نارسا یا کرداری شبهه‌انگیز.

۲. پایدار و ثابت بودن، در مقابل ناپایدار. اَحکام ثابته در شریعت را محکم گویند، در مقابل اَحکام منسوخه. چنان‌چه در باب ناسخ و منسوخ اصطلاح «اِحکام» به‌کار می‌رود و بر آیات غیر منسوخه «محکمه» گفته می‌شود.

۳. اِتقان و دقت در عمل یا گفتار، که بر اساسی متین و مستحکم استوار بوده باشد، آن‌را محکم یا مستحکم گویند. چنان‌چه در سورهٔ هود آمده: «**كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مَنْ لَدُنْ حَكيمٍ خَبيرٍ**»[۱] آیات قرآنی تماماً حساب شده و با کمال دقت و بر پایه‌ای مستحکم استوار گردیده، آن‌گاه در بخش‌های گوناگون بر پیامبر اسلام ﷺ نازل گردیده‌است.

اِحکام ـ به‌معنای سوم ـ تمامی آیات قرآن را در بر می‌گیرد و به‌معنای دوم، مخصوص آیات غیر منسوخه است. به‌معنای نخست صرفاً در مقابل آیات متشابهه به‌کار رفته‌است؛ که این معنا اکنون مورد بحث ما است:

محکم ـ در مقابل متشابه ـ به‌معنای استوار و خلل‌ناپذیر، از ریشهٔ «حَكَمَ حَكْماً» به معنای «مَنَعَ مَنْعاً» گرفته شده‌است و معنای بازداشتن و جلوگیری از هرگونه اخلال‌گری و تباهی را می‌رساند. بدین جهت دهانهٔ اسب (لگام) را در لغت عرب «حَكَمَةُ الفَرَس» گویند، زیرا لگام او را از سرکشی و ناهم‌واری در حرکت باز می‌دارد.

راغب اصفهانی گوید: «حَكَمَ، اَصْلُهُ: مَنَعَ مَنْعاً لإصلاح» حکم در اصل به‌معنای منع نمودن و جلوگیری به‌کار رفته‌است. البته جلوگیری از اِفساد به‌جهت اصلاح

---

۱. هود ۱۱: ۱.

خواهد بود، لذا هر سخن و گفتاری که رسا و شبهه‌ناپذیر باشد و مورد کج فهمی قرار نگیرد، به چنان گفتار ـ و حتی کرداری ـ محکم گویند، یعنی مستحکم و خلل‌ناپذیر.

تشابه نیز در قرآن به دو معنا به‌کار رفته:

۱. همانند و یک‌سان بودن، چنان‌چه در سورهٔ زمر می‌خوانیم: «**أَللهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَديثِ كِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلودُ الَّذينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ**»[1]؛ خداوند بهترین گفتار را فرو فرستاده و آن نوشته‌ای است [سرتا پا] یک‌سان و یک‌نواخت [در نیرومندی بیان و استواری گفتار]. قابل تکرار در تلاوت. آنان که از پروردگارشان می‌هراسند، اندام بدنشان از آن به لرزه می‌افتد». این خود دلیل برآن است که از نزد خداوند فرو فرستاده شده و سخن بشری نیست، زیرا اگر گفتاری همانند گفتار آدمیان بود، هرآینه در آن اختلاف و دگرگونی به چشم می‌خورد «**وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِاللهِ لَوَجَدوا فيهِ اِخْتِلافاً كَثيراً**»[2].

۲. شُبهه‌انگیز بودن، چنان‌چه گفتار یا کرداری ـ بر اثر احتمالاتی چند ـ شبهه برانگیز باشد و مقصود پنهان گردد. در سوره بقرهٔ آمده: «**اِنَّ الْبَقَرَ تَشابَهَ عَلَيْنا**»[3]. گاوی که دستور ذبح آن صادر گشته اکنون برای ما ـ بنی‌اسرائیل ـ مایهٔ شبهه گردیده روشن نیست که مقصود، کشتن یک گاو معمولی است یا آن‌که در پس پردهٔ این دستور، رازی نهفته که ما از آن آگاهی نداریم.

در آیهٔ ۷ سورهٔ آل‌عمران «**مُتَشابِهاتٌ**» به همین معنا به‌کار رفته‌است. برخی آیات، بر اثر وجوه محتمله، ظاهری شبهه‌انگیز به‌خود یافته، دست‌خوش کج‌اندیشان قرار گرفته تا با تأویل بردن آن‌ها مایهٔ فتنه گردند و مردم ساده لوح را از راه به‌در برند. تشابه، به همین معنای دوم، مورد بحث ما است:

تشابه از ریشهٔ «شِبْه» اسم مصدر، به‌معنای «مِثْل و همانند» یا «شَبَه» مصدر، به‌معنای همانند بودن گرفته شده‌است، که این همانندی مایهٔ شُبهه گردد، زیرا حقیقتْ پنهان گردیده، حق و باطل به‌هم آمیخته مایهٔ اشتباه حق به باطل شده‌است، لذا یک گفتار یا یک کردار حق گونه به‌صورت باطل جلوه‌گر گردیده‌است.

---

۱. زمر ۳۹: ۲۳.
۲. نساء ۴: ۸۲.
۳. بقره ۲: ۷۰.

اصطلاحاً در تعریف آن گفته‌اند: «مالا یُنبِیءُ ظاهرُه عن مراده؛ آن‌چه ظاهر آن مراد واقعی‌اش را ارائه ندهد». نارسایی لفظ یا عمل موجب گردد که حقیقت و واقع آن آشکار نباشد.

این تعریف خود نارسا است، زیرا شامل مبهمات نیز می‌گردد که نیاز به تفسیر دارند نه تأویل. متشابه باید علاوه بر نارسایی و ابهام، مایهٔ شبهه و اشتباه نیز باشد. لذا راغب اصفهانی ـ در تعریف متشابه ـ بهتر گفته‌است:

«و المتشابه من القرآن ما اُشکل تفسیره لمشابهته بغیره؛ متشابهات قرآن آن باشد که تفسیر آن مشکل آید، زیرا نمود آن‌چه هست را ندارد و به چیز دیگر شباهت دارد». لذا در مورد قرآن، آن چیز دیگر جز ضلالت و گم‌راهی نباشد «**فَماذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلالُ**»[1]. پس کلام حق (قرآن کریم) هرگاه نمودی جز حق داشته‌باشد و به باطل همی ماند، آن‌را متشابه گویند.

طبق این تعریف، تشابه ـ در آیات متشابهه ـ تشابه حق و باطل است که سخن حق گونهٔ خداوند، باطل‌گونه جلوه‌گر شود.

ازاین‌رو، تشابه علاوه برآن که بر چهرهٔ لفظ یا عمل، پرده‌ای از ابهام می‌افکند، موجب شبهه نیز می‌باشد. بدین ترتیب هر متشابهی هم به تفسیر نیاز دارد که رفع ابهام کند و هم به تأویل نیاز دارد تا دفع شبهه کند. لذا تأویل نوعی تفسیر است که علاوه بر رفع ابهام، دفع شبهه نیز می‌کند. بنابراین مورد تأویل نسبت به تفسیر، اخصّ مطلق است. هرکجا تأویل باشد، تفسیر نیز هست. تفسیر در مورد مبهمات است که در محکم و متشابه هر دو وجود دارد و تأویل صرفاً در متشابه است که هم ابهام و هم تشابه دارد.

تفسیر و تأویل

در تعریف تفسیر گفته‌اند: «التفسیر، کشف القناع عن اللفظ المشکل؛ تفسیر، بر گرفتن نقاب از چهرهٔ اَلفاظ مشکله است».

تفسیر آن‌گاه است که هاله‌ای از ابهام لفظ را فرا گرفته، پوششی بر معنا افکنده

---

۱. یونس ۱۰: ۳۲

باشد. تا این‌که مُفسّر با ابزار و وسایلی که در اختیار دارد در زدودن آن ابهام بکوشد[۱].

تفسیر از ریشهٔ «فَسَرَ الأَمْرَ» به‌معنای أوْضحه و کشف عنه (آشکار نمودن) گرفته شده‌است. فَسَرَ و فَسَّرَ مانند کَشَفَ و اِکْتَشَفَ، مجرَّد و مزیدٌ فیه،یک معنا می دهند (هر دو متعدّی به یک مفعول می‌باشند). جز آن‌که مزیدٌ فیه، از باب «زیادة المباني تدلّ علی زیادة المعاني»[۲] مبالغهٔ در امر را می‌رساند. لذا کشف از اکتشف اعم است، زیرا کشف، مطلق ظاهر نمودن را می‌رساند ولی اکتشف، دلالت دارد که اِعمال نیروی بیش‌تری در استخراج و اکتشاف (ظاهر نمودن) به‌کار رفته‌است. هم‌چنین فَسَرَ، مطلق بیان و توضیح است. ولی فَسَّر دلالت دارد که در تبیین و تفسیر، نیروی بیش‌تری به‌کار افتاده و کار به آسانی انجام نگرفته، وگرنه ترجمه‌ای بیش نیست.

تأویل، از ریشهٔ «أوْل» گرفته شده، لذا تأویل به معنای اِرجاع دادن می‌باشد. تأویل در موردی به‌کار می‌رود که گفتار یا کرداری مایهٔ شبهه گردیده، موجب حیرت و سرگردانی شده‌باشد، چنان‌چه در تعریف «متشابه» گذشت. لذا تأویل‌گر (کسی که راه تأویل صحیح را می‌داند) در جهت رفع شبهه اقدام نموده، ظاهر شبهه انگیز آن گفتار یا کردار را به جای‌گاه اصلی خود (وجه صحیح آن) باز می‌گرداند.

مصاحب موسی هنگامی که او را در شگفتی یافت، به‌وی نوید داد تا او را از سرّ کار خود با خبر سازد و تأویل درست کردار خود را با وی در میان گذارد: «**سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ ما لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً**[۳]؛ به زودی تو را از تأویل آن‌چه نتوانستی برآن شکیبا باشی، آگاه خواهم ساخت».

علاوه بر معنای فوق، تأویل معنای دیگری نیز دارد که هم آیات متشابهه و هم آیات محکمه را شامل می‌شود. این معنای تأویل به «بطن قرآن» تعبیر می‌شود و دلالت درونی قرآن را می‌رساند. معنای بطن در مقابل دلالت ظاهری و برونی قرآن که از آن به «ظهر قرآن» تعبیر می‌شود، قرار گرفته و این معنای باطنی برای تمامی آیات وجود دارد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «ما في القرآن آية اِلاّ و لها ظهر و بطن؛

---

۱. عوامل ابهام و وسایل زدودن آن، که همان منابع و مبانی تفسیری می‌باشد. در مقالی جدا آورده می‌شود.

۲. یعنی هرچه بر موادّ لفظ افزوده شود، بر مفهوم بیش‌تری دلالت می‌کند.

۳. کهف ۱۸: ۷۸.

در قرآن آیه‌ای نیست مگر آن‌که ظهر و بطن دارد». از امام‌محمد باقر علیه السلام پرسیدند: مقصود از ظهر و بطن چیست؟ فرمود: «ظهره تنزیله و بطنه تأویله، منه ما قد مضی، و منه ما لم یکن، یجری کما تجری الشمس والقمر..»[1]. ظهر قرآن همان دلالت ظاهری قرآن است که از قرائن، ازجمله شأن نزول آیه، به‌دست می‌آید و جنبهٔ خصوصی دارد. ولی بطن قرآن، دلالت باطنی آن است که با قطع نظر از قرائن موجود، برداشت‌های کلی است که از متن قرآن به‌دست می‌آید و همه‌جانبه و جهان شمول است، لذا پیوسته مانند جریان آفتاب و ماه در جریان است.

این همان برداشت‌های کلی و همه‌جانبه است که از متن قرآن، با دور داشتن قرائن خصوصی به‌دست می‌آید، و قابل تطبیق در زمان و مکان‌های مختلف که مناسب آن است می‌باشد. اگر چنین نبود هرآینه قرآن از استفادهٔ دائمی ساقط می‌گردید. لذا همین برداشت‌های کلی و جهان‌شمول است که تداوم قرآن را برای همیشه تضمین کرده و آن‌را هم‌واره زنده و جاوید نگاه داشته‌است.

برای تأویل معنای سومی آمده و آن تعبیر رؤیا (تعبیر خواب) است که در سورهٔ یوسف هشت بار به‌کار رفته. در آن‌جا که دو نفر زندانی خواب خود را برای حضرت یوسف بازگو کردند، آن‌گاه تقاضای تعبیر آن‌را نموده گفتند: «نَبِّئْنا بِتَأْوِيلِهِ[2]؛ ما را به تعبیر آن آگاه ساز». هم‌چنین است آیات دیگر آن سوره.

معنای چهارمی نیز در قرآن برای تأویل به‌کار رفته و آن عاقبت الأمر (پی‌آمد) است که همان معنای لغوی تأویل می‌باشد. در سوره إسراء می‌خوانیم: «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلاً[3]؛ پیمانه را سرشار نموده و با میزان درست بسنجید که این بهتر و خوش فرجام‌تر است».

ابن تیمیّه، معنای دیگری برای تأویل گفته که آن‌را می‌توان پنجمین معنا فرض کرد. و آن وجود خارجی و وجود عینی هر چیزی است که ابن تیمیّه آن‌را تأویل وجود ذهنی و وجود لفظی و وجود خطی هر چیز می‌داند، زیرا هر چیزی چهار مرحلهٔ وجودی دارد: در ذهن، در لفظ، درکتابت و در خارج که وجود عینی هر

---

۱. صفار، بصائر الدرجات، ص ۱۹۵. ۲. یوسف۱۲: ۳۶.
۳. اسراء۱۷: ۳۵.

چیزی است. آن‌گاه گوید: «این وجود عینی، تأویل دیگر وجودها شناخته شده، و مآل هر وجود ذهنی و لفظی و کتبی، همان وجود خارجی و عینی او است».

البته آن‌چه را که ابن تیمیه تأویل نامیده دیگران به‌عنوان «مصداق» عینی و خارجی یاد کرده‌اند. و این یک تغییر در اسم است و در مورد اصطلاح نباید مناقشه کرد.

علّامه طباطبایی‌ﷺ نیز تأویل را وجود عینی خارجی می‌داند، ولی نه به‌گونه‌ای که ابن تیمیه گفته و اشتباهاً نام مصداق را تأویل گذارده است. به‌نظر علّامه ملاکات احکام و مصالح تکالیف و رهنمودهای شرع، تأویل آن‌ها می‌باشد، زیرا تمامی احکام و تکالیف از آن ملاکات و مصالح واقعیه نشأت گرفته‌اند. پس مآلاً همهٔ آن‌ها به او ارجاع می‌گردد و غرض و هدف، صرفاً تحقق او است. (در توضیح این مقال، گفتاری جدا آورده‌ایم.)

در این‌جا صرفاً با تأویلی سر و کارداریم که در مورد متشابهات به‌کار می‌رود و معانی دیگر از مقصد ما دور است.

تشابه شأنی (نوعی)

در بحث تشابه یک پرسش مهم این است که آیا تشابه در آیات قرآن، نسبی است یا مطلق؟ آیا متشابه بودن آیات یک واقعیّت ذاتی آیات قرآن است و این آیات فی نفسه برای همه متشابه است، گرچه برای دانش‌مندان امکان رفع تشابه فراهم است! یا آن‌که اساساً، برای ارباب بصیرت تشابهی وجود ندارد و وجود تشابه تنها برای آن دسته از مردم است که علم کافی ندارند؟

در پاسخ باید گفت: تشابه برخی از آیات نه نسبی است و نه ذاتی و واقعی، بلکه شأنی و نوعی است. به این معنا که برخی آیات، به‌جهت محتوای بلند و کوتاهی لفظ و عبارت، زمینهٔ تشابه در آن‌ها فراهم است؛ یعنی جای آن‌را دارد که تشابه ایجاد کند، زیرا تنگی و کوتاهی قالب، موجب گردیده تا لفظ در اِفادهٔ معنای مراد ـ که بسیار بلند و پهناور است ـ کوتاه آید و نارسا جلوه کند. نوعاً افراد، با برخورد با این‌گونه موارد دچار اشتباه و تردید می‌گردند، زیرا ظاهر عبارت نمی‌تواند معنا را

کاملاً در اختیار بیننده یا شنونده قرار دهد. ولی احیاناً کسانی هستند، با سبق اطلاعات و واقف بودن بر رموز معانی و الفاظ واردهٔ در قرآن که دچار این اشکال نگردند. لذا تشابه در قرآن شأنی و نوعی است، نه نسبی و نه واقعی و همگانی. نمونه‌هایی از آن‌را در جای خود می‌آوریم.

تشابه اصلی و عرضی

تشابه در آیات قرآن اساساً دوگونه است: اصلی و عرضی. تشابهٔ اَصلی آن است که به‌گونهٔ طبیعی به‌جهت کوتاهی لفظ و بلندای معنا به‌وجود آمده‌است. الفاظ و کلمات موضوعهٔ در لغت عرب، بیش‌تر برای افادهٔ معانی کوتاه و سطحی ساخته شده، گنجایش و کشش آن‌را ندارند تا معانی گسترده و عمیق را افاده کنند. از طرفی هم قرآن ملتزم بود که از الفاظ موضوعهٔ عرب و از شیوه‌های کلامی آنان استفاده کند «إنّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِیاً لَعَلَّکُمْ تَعْقِلونَ»[1]. لذا برای بیان معانی والا به‌ناچار راه کنایه و مجاز و استعاره را پیمود و این خود، بر عرب غریب می‌نمود. مثلاً آیهٔ «وَ ما رَمَیْتَ إذْ رَمَیْتَ وَ لٰکِنَّ اللهَ رَمیٰ»[2]؛ و چون [ریگ به سوی آنان] افکندی، تو نیفکندی بلکه خدا افکند». اشاره به قدرت ناچیز انسان است در انجام افعال اختیاری خویش، در مقابل عوامل مؤثر در به‌وجود آمدن آن، که همگی با اذن الٰهی انجام می‌گیرد. درک این معنا برای عرب آن روز دشوار بود، لذا بوی جبر از آن استشمام می‌گردید.

و نیز آیهٔ «یا أَیُّها الَّذینَ آمَنوا اسْتَجیبوا لِلّهِ وَ لِلرَّسولِ إذا دَعاکُمْ لِما یُحْییکُمْ. وَاعْلَموا أَنَّ اللهَ یَحولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ. وَ أَنَّهُ إلَیْهِ تُحْشَرونَ»[3]؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون خدا و پیامبر شما را به چیزی فرا خوانند که به شما حیات می‌بخشد، آنان را اجابت کنید، و بدانید که خدا میان آدمی و دلش حایل می‌گردد [خود فراموشی]. عاقبت نیز به سوی او برانگیخته می‌شوید».

در این آیه، مسألهٔ حیلوله (حایل شدن خدا میان انسان و قلب او) مطرح شده و این تهدیدی است برای کسانی که از فرامین شرع سرپیچی کنند. اکنون مقصود از

---

۱. زخرف ۴۳: ۳.
۲. انفال ۸: ۱۷
۳. انفال ۸: ۲۴.

این حیلوله چیست؟

ابوالحسن اشعری و پیروان مکتب وی، از این آیه جبر در حیات و غیر ارادی بودن ایمان و کفر را استفاده کرده گویند: کافری که خداوند مقدّر کرده کافر باشد، اگر اراده کند ایمان آورد و اطاعت فرمان خدا نماید، خداوند مانع او می‌گردد. هم‌چنین مؤمنی که خداوند مقدّر کرده مؤمن باشد اگر قصد کفر کند، خدا مانع او می‌شود.

فخر رازی اشعری این تفسیر را تأیید کرده گوید: «این آیه بر خلاف مکتب معتزله است که قایل به جَبْر نیستند»[1].

ولی این آیه چیز دیگری را می‌گوید و مردم را به یک حقیقتی اجتناب‌ناپذیر رهنمون می‌سازد. این آیه می‌گوید که زندگی واقعی، که انسان درآن احساس زنده بودن و برخورداری از نعمت حیات می‌نماید، موقعی به‌دست می‌آید که به قوانین شریعت احترام نهد و هرکس در سایهٔ قانون از حق شرعی خود بهره‌مند گردد و به حقوق دیگران تجاوز ننماید. چنین جامعه‌ای در آسایش حیات زندگی می‌کند. در سایهٔ شریعت، انسان به واقعیت خویش پی می‌برد و انسانیّت بر جامعه حاکم می‌شود. ولی ممکن است انسان سرکش، هم‌چون حیوان درّنده، در خواسته‌هایی پست زندگی کند. در چنین جامعه‌ای انسانیت فراموش شده، انسان خود را گم می‌کند. این بزرگ‌ترین عقوبتی است که دامن‌گیر این‌گونه انسان‌ها می‌گردد، لذا انسان با دست خود از خویشتن فاصله گرفته، ره‌سپار عالم بهیمیّت می‌گردد. آن‌گاه است که: «نَسُوا اللهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ»[2] صدق می‌کند. «وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَ أَبْصارَهُمْ، كَما لَمْ يُؤْمِنوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ»[3] پس قلب‌های آنان وارونه و خود را فراموش کرده‌اند. این همان حیلولهٔ خداوندی است. بدین ترتیب مراجعهٔ به سایر آیات نشان می‌دهد که مراد از حیلولهٔ خداوندی، حکومت جبر بر انسان نیست، بلکه این أمر در اثر کردار انسان حاصل می‌شود.

نوعاً آیاتی که در رابطه با مبدأ و معاد و مسألهٔ استطاعت (قدرت در اختیار) انسان و مقدار تصرف او در جهان و آیات آفرینش و علل تکلیف و مانند آن بحث

---

۱. تفسیر کبیر فخر رازی؛ ج ۱۵، ص ۱۴۸ ـ ۱۴۷.
۲. حشر ۵۹: ۱۹
۳. انعام ۶: ۱۱۰

می‌کنند، در زمرهٔ آیات متشابهه قرار دارند، زیرا معانی، بلند و دقیق است ولی الفاظ مستعمل بسیار کوتاه و نارسا است.

مثلاً آیات مشیّت و علم و ارادهٔ پروردگار، آیهٔ امانت و آیهٔ خلافت و آیات تسخیر آسمان و زمین برای انسان و آیات اذن و آیات هدایت و ضلال و امثال آن متشابه جلوه کرده‌اند، بدین لحاظ نیاز به تأویل صحیح و مستند دارند.

تشابه عرضی در آن دسته از آیات به‌وجود آمد که در آغاز اسلام متشابه نبوده، مسلمانان با سلامت طبع و خلوص نیّت با آن برخورد می‌کردند. بدین لحاظ عموماً معنا و مراد آن‌را به خوبی درک نموده، هیچ‌گونه شبهه‌ای ایجاد نمی‌کرد.

ولی پس از به‌وجود آمدن مباحث جَدَلی و مسایل کلامی و رایج شدن برخی مطالب فلسفی، که جسته وگریخته به‌گونهٔ ناپخته و نارس از یونان به این دیار راه پیدا کرده بود، بر چهرهٔ بسیاری از آیات هاله‌ای از غبار ابهام نمودار گشت. آیاتی که تا دیروز از محکمات بود امروز در زمرهٔ متشابهات درآمد. این بر اثر دست‌آویزی‌های ناروای برخی اهل کلام و ارباب جدل بود که چهرهٔ تابناک این‌گونه آیات را دگرگون ساخت و از درخشش و تابش اوّلی خود فرو افکند. مثلاً آیهٔ «**وُجوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ، اِلیٰ رَبِّها ناظِرَةٌ**[1]؛ چهره‌هایی در آن روز شکفته است، زیرا بـه پـروردگار خـویش چشـم دوخته است». این آیه ـ بر حسب استعمالات متعارف عرب ـ چشـم داشـتن بـه جای‌گاه بلند پروردگار را می‌رساند.

زمخشری گوید: «سمعت سرويّة مستجدية بمكة وقت الظهر، حين يغلق الناس أبوابهم و يأوون الى مقائلهم، تقول: عَيَيْنَتي نُوَيْظرة اِلى الله و إليكم[2]؛ دخـترکی از مردمان سرو[3] را دیدم به هنگام نیم‌روز، موقعی که مردم در آسایش لمیده بودند، گدایی می‌کرد و چنین می‌گفت: چشمان کوچک من، به خدا و شما مردم دوخته است».

این آیه، همانند گفتار این دخترک عرب، چیزی جز چشم داشتن و حالت توقع به خود گرفتن را نمی‌رساند و عرب به طبع سلیم خود می‌داند که این‌گونه تعبیر، جز

---

۱. قیامه ۷۵: ۲۳-۲۲.
۲. کشاف، ج ۴، ص ۶۶۲.
۳. سرو، دهکدهٔ بزرگی در نزدیکی مکه بوده که مردمان مفلوک و بیچاره‌ای داشته.

معنای یاد شده را اِفاده نمی‌کند. اکنون چرا مانند ابوالحسن اشعری (متوفای ۳۲۴) که شیخ اهل سنت و جماعت و سرکردهٔ اَشاعرهٔ تا امروز به‌شمار می‌رود، این آیه را دگرگون ساخته، آنرا به‌معنای «رؤیت بصر» گرفته است؟! اشعری می‌گوید: «نظر سه‌گونه است: نظر اعتبار، نظر انتظار و نظر رؤیت». آنگاه گوید: «نظر اعتبار (عبرت جستن) در قیامت جایی ندارد. نظر انتظار با حرف «الی» مقرون نگردد؛ مانند آیهٔ «فَناظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلونَ»[1] پس مراد از آیه چیزی جز نظر رؤیت نباشد».

در جواب این پرسش که چرا «الی ثواب ربها» را تقدیر نگیریم؟ می‌گوید: «در قرآن خالی از این تقدیر آمده، باید به ظاهر کلام بسنده شود». در پاسخ از آیهٔ «لا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ»[2] می‌گوید: «مقصود درک بصری در این جهان است نه جهان آخرت. یا آنکه کافران از درک لذّت رؤیت پروردگار، در دو جهان محرومند»[3].

ولی او ندانسته که نظر توقّع (چشم داشت) در کلام عرب با حرف «الی» استعمال می‌شود. شاعر عرب می‌گوید:

«انی الیك لما وعدت لناظر　　　نظر الفقیر إلی الغنيّ الموسر»[4]

و در سخن دخترک (سرویّه)، نظر به سوی خدا و مردم، هر دو یک‌نواخت، با حرف «إلی» قرین بود و آیهٔ کریمه از همین قبیل است.

هم‌چنین آیهٔ «الرَّحْمانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ»[5] روشن است که مقصود سُلطه و استیلاء بر عرش تدبیر است. «عرش» کنایه از علمِ به تدبیر جهان می‌باشد، کما این‌که «کرسی» کنایه از سُلطه و فراگیری سلطنت و حکومت پروردگار است. استیلاء بر عرش تدبیر همان «استواء علی العرش» است. این معنا هیچ‌گاه موجب شبهه نبوده‌است تا ارباب جدل آنرا به ظاهر لفظی گرفته و به‌معنای تکیه زدن بر تخت سلطنت پنداشته و لازمهٔ آنرا جسمیت در ساحت قدس الهی دانسته‌اند.

ابن بطوطه در سفرنامهٔ خویش آورده: «وارد مسجد دمشق شدم، ابن تیمیّه را بالای منبر دیدم سخن از جسمیّت خدا می‌گفت و از نشستن خدا بر تخت سلطنت

۱. نمل ۲۷: ۳۵.　۲. انعام ۶: ۱۰۳.
۳. ر.ک: الابانة؛ ص ۱۹ ـ ۱۰. اللمع؛ ص ۶۸ ـ ۶۱.
۴. ر.ک: التمهید؛ ج ۳، ص ۹۷.　۵. طه ۲۰: ۵

حکایت‌ها می‌بافت. آنگاه گفت: خداوند از عرش خود نزول اجلال می‌فرمایند مانند من که از منبر فرود می‌آیم. آنگاه بلند شده چند پله فرود آمد، که غوغا بلند شد...»[۱]. در صورتی‌که این‌گونه استعمال در متعارف عرب همان معنای استیلاء را می‌دهد، شاعر گوید:

«قد استوی بشر علی العراق | من غیر سیف و دم مهراق؛
بشر، بر عراق مستولی گردید | بدون شمشیر زدن و ریختن خونی».

نیز آیهٔ «یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ وَ یُدْعَوْنَ إِلَی السُّجودِ فَلا یَسْتَطیعونَ»[۲]. استعمال لفظ «ساق» در متعارف عرب کنایه از شدت و وخامت امر است، چنان‌چه گفته‌اند: «و قامت الحرب علی ساق؛ جنگ بر پا ایستاد». یعنی شدت گرفت. کشف ساق کنایه از آمادگی کامل برای انجام کار است. یعنی دامن به کمر زدن، زیرا لازمهٔ آن کشف ساق پا است.

این آیه طبق استعمال متعارف برآن دلالت دارد که روز قیامت اوضاع شدت یافته، رو به‌وخامت می‌گذارد و کفار در حالت سختی قرار می‌گیرند. چنان‌چه زمخشری درکشاف گفته‌است[۳]. ولی اشاعره و اهل تجسیم آن‌را به ظاهر لفظ گرفته گفته‌اند: مقصود، ساق پای خداست که در آن روز برهنه شود و کفار مأمور به سجود گردند و نتوانند[۴].

تشابه در تفسیر دیگران

برای إحکام و تشابه تفاسیر بسیاری گفته‌اند، که بیش‌تر درهم و متداخل بوده و با اندک تفاوتی قابل افتراق و جدایی می‌باشند. برخی تعیین مصداق کرده یا متشابهات را با مبهمات اشتباه گرفته‌اند.

علامه طباطبایی‌ؒ تا شانزده وجه در تفسیر خود آورده و برخی بیش‌تر که ذیلاً بدان اشاره می‌رود:

---

۱. رحلهٔ ابن بطوطه، ج ۱، ص ۵۷.
۲. قلم/۶۸: ۴۲
۳. تفسیر کشاف؛ ج ۴، ص ۵۹۴ ـ ۵۹۲.
۴. ر.ک: التمهید؛ ج ۳، ص ۱۵۲ و ص ۱۴۴.

مثلاً از ابن عباس روایت شده آیات محکمه از قبیل آیهٔ «**قُلْ تَعالَوْا أَتْلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَنْ لا تُشْرِكوا بِهِ شَيْئاً**»[1] و متشابهات از قبیل حروف مقطّعه در اوایل سوَر است.

برخی گفته‌اند آیات منسوخه، متشابهاتند و آیات ناسخه محکمات؛

یا آن‌که محکمات، آیات الاحکام و متشابهات دیگر آیات می‌باشند؛

محکمات، آیات مربوط به قصص انبیا وامم سالفه و متشابهات، ابهامات وارده در این آیات می‌باشد؛

آیات متشابهات آیاتی است که دربارهٔ صفات باری تعالی آمده‌است[2]؛

متشابهات آیات مربوط به احوال و اهوال روز قیامت و آخرت است[3]؛

متشابه آن است که مجمل (مبهم) باشد و معنای روشنی نداشته باشد؛

متشابه مفهومی پیچیده و سر درگم دارد و محکم دلیل روشن و استوار دارد؛

متشابه آن است که راه رسیدن به‌معنای آن بسته است، ولی برای محکم راه باز است؛

متشابه آن است که بیش از یک معنا را متحمل است، ولی محکم بیش از یک معنا را متحمل نیست؛

متشابه آن است که به بیان و توضیح نیاز دارد و محکم نیاز ندارد؛

متشابه آن است که عقل برای رسیدن به کنه آن راه ندارد و محکم راه دارد؛

متشابه آن است که ظاهر عبارت آن مقصود نیست، ولی ظاهر محکم مراد است؛

محکمات آن است که همگی در تفسیر آن اتفاق نظر دارند، ولی در متشابه اتفاق ندارند؛

متشابه آن است که تفسیر آن مشکل آید، ولی تفسیر محکم مشکل نباشد..[4].

---

۱. انعام۶: ۱۵۱.

۲. ابن تیمیه، المنار، ج ۳، ص ۱۶۷.

۳. شیخ محمد عبده، المنار، ج ۳، ۱۶۷.

۴. ر.ک: تفسیر المیزان؛ ج ۳، ص ۴۲ ـ ۳۱. المنار؛ ج ۳، ص ۱۶۵ ـ ۱۶۳.

دو فرضیّهٔ دیگر

اخیراً، دو فرضیّهٔ دیگر در تفسیر محکم و متشابه ارائه شده که کاملاً غریب می‌نمایند:

۱. مرحوم طالقانی برای قرآن دو حالت فرض کرده: پیش از نزول و پس از نزول. حالت پیش از نزول را محکم و حالت پس از نزول را متشابه دانسته گوید: «قرآن دارای دو وجود و دو مرحله است، مرحلهٔ پیش از نزول و تنزیل و مرحلهٔ پس از نزول. قرآن، پیش از نزول محکم، ثابت، کلی و نامتغیّر است. آن کتابِ محکم و مکنون و جمعیِ پیش از نزول، ام‌الکتاب است که برتر از حواسّ و اندیشه‌ها است و به زبان عربی هم نمی‌باشد. اصول ثابتی هستند؛ قوانین ثابت جهان و انسان، معرفت مبدأ و توحید و صفات علیا، رابطهٔ خلق با خالق، مراحل معاد، تکامل، مسؤولیّت و تعهّد انسان، احکام کلی عقلی و عملی، فروع نظری، فکری و عملی، همه از آن «امّ الکتاب» ناشی می‌شوند.

آن کتاب محکم و حکیم و ام‌الکتاب و محفوظ و مکنون، در ظروف اندیشه‌های گوناگون و زمان‌ها و مکان‌ها و شرایط و استعدادها، به‌صورت کلمات و آیات متفرق و تفصیل‌ها، تبین گردیده و قرائت شده‌است. در نتیجه این آیات مفصَّل و تنزّل یافتهٔ همان محکمات و ام‌الکتاب است که در لباس عبارات و کلمات درآمده و متشابه گردیده است. «**أَللّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدیثِ کِتاباً مُتَشابِهاً**»[1]. متشابهات تنها همین نیست که تشابه در مقصود و معنا داشته‌باشد، بلکه متشابه از جهت تشابه با محکمات هم هست»[2].

در این گفتار دو اشتباه به چشم می‌خورد:

أولاً؛ تَشابُهِ شُبْهه‌انگیز و فتنه‌آفرین، با تشابُهِ به معنایِ هم‌آهنگ و یک‌سان بودن مشتبه شده‌است. در آیهٔ ۷ سورهٔ آل‌عمران، متشابهات زمینه‌ای برای فتنه‌جویان شمرده شده است و قسمتی از آیات قرآنی چنین‌اند؛ از قبیل آیات صفات و آفرینش و شناخت... که درگنجایش فهم کوته اندیشان درست نیاید. ولی در آیهٔ ۲۳ سورهٔ

---

۱. زمر ۳۹:۲۳.

۲. پرتوی از قرآن؛ ج ۳، ص ۲۰ ـ ۱۹.

زمر، وصف تمامی کتاب آمده و همهٔ آیات و سوَر قرآنی، زیبا و فریبا با محتوایی بلند و بیانی رسا جلوه‌گر شده‌اند. تفاوت و اختلافی در میان نیست و این خود شاهد بر صدق کلام خدا است. خلط کردن میان این دو مفهوم شایسته نیست، بلکه یک نوع تفسیر به رأی به‌شمار می‌رود.

ثانیاً؛ روشن نیست چرا فرض دو مرحله‌ای بودن نزول قرآن، که دارای دو وجود عرشی و فرشی است(گفتار علّامهٔ طباطبایی در بارهٔ نزول دفعی و تدریجی قرآن)، در مورد محکم و متشابه قرآن آورده‌شده است؟

اساساً این سؤال مطرح است که قرآن صریحاً گفته: «**مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَمَاتٌ، هُنَّ أُمُّالْکِتابِ، وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ**»[1]، برخی «محکمات» و برخی «متشابهات» و مقصود همین قرآن موجود است که بر دو بخش تقسیم شده، ولی چرا صاحب مقال، کلّ قرآن را در دو مرحله فرض کرده که در مرحلهٔ علیا، محکم و در مرحلهٔ سفلی، متشابه‌است. آن‌گاه چگونه مردم به مرحلهٔ علیا دست یابند؟! در حالی که از نزدیک شدن به متشابه (مرحلهٔ سفلی) ممنوع می‌باشند؟!

۲. نظریّهٔ دوم از برخی گروه‌های التقاطی که افکار الحادی خود را در پوشش اسلام جلوه می‌دهند[2] ارائه شده:

محکمات آیاتی هستند که اصول اساسی و دیدگاه‌های کلی مکتب را بیان می‌کنند. این اصول استوار و پابرجا بوده، به مثابهٔ حقایقی ثابت و پایدار می‌باشند؛ از قبیل اصل هدایت، زوال باطل و پیروزی مستضعفین و محرومان. آیات متشابهه ـ متقابلاً ـ مشتمل بر مطالبی است که خود «اصل» نیستند، اما منبعث از اصول می‌باشند، لذا فاقد خصلت ثبات و پایداری هستند. محکمات نقش استراتژیک دارند و متشابهات تاکتیک‌هایی برای پیاده کردن آن‌ها می‌باشد، لذا در هر زمانی این متشابهات و فروع و تاکتیک‌ها متغیّر و متبدل می‌شوند. متشابهات در حوزهٔ علوم واقع شده که پیش‌رفت علوم طبیعی، سیاسی و اقتصادی باعث قبض و بسط آن‌ها می‌گردد و بلکه در زمان متأخر ضدّ ارزش و ارتجاعی قلم‌داد می‌شوند. بنابراین تمامی آیات الاحکام، اعم از ناسخ و منسوخ جزء متشابهات هستند و نقش

---

۱. آل عمران ۳: ۷

۲. گروه منافقین موسوم به مجاهدین خلق.

تاکتیکی و مرحله‌ای را ایفا می‌کنند، لذا هم‌چنان باب نسخ در احکام قرآن باز است.
گویند: اعتقاد به استمرار نسخ برای خیلی‌ها واقعاً امری دشوار است. این دشواری نشان دهندهٔ یک محافظه‌کاری ویران‌کننده‌ای است که طی قرن‌ها سکون و تحجّر بر اندیشه و ایدئولوژی اسلامی عارض شده‌است. اینان گمان می‌کنند که اگر معتقد به استمرار نسخ باشند عظمت و تقدّس قرآن خدشه دار می‌گردد در حالی که با این موضع‌گیری‌ها، عظمت قرآن نفی می‌شود و شایستهٔ‌قرار گرفتن در موزهٔ آثار باستانی می‌شود..[1].

این نظریّه، اصول و قواعد شریعت و فروع متفرعهٔ برآن را، به‌جای محکمات و متشابهات قرآن گرفته‌است.

شریعت اسلام دارای اصولی ثابت و نامتغیر است که به‌نام «قواعد» خوانده می‌شوند. تمام اَحکام فرعی که با شرایط متحول زمان و مکان قابل تغییر و تبدیل است برآن اصول ثابت متفرع می‌باشند. یک فقیه آگاهِ به احوال و اوضاع زمانه می‌بایست جریانات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی حاضر را از دیدگاه آن قواعد ارزیابی کند، صحت و سقم، سالم و فاسد بودن آن‌ها را بر وفق همان اصول و در چارچوب همان قواعد و پایه‌ها بررسی نموده و تشخیص دهد. این تحول بر اساس مقتضیات زمان و ناشی از اجتهاد است وبه نسخ آیات ربطی ندارد، زیرا نسخ در احکام کلی است نه در فروع و جزئیات متفرّعه. علاوه، این تغییر و تحوّل در احکام قرآن نیست، زیرا احکام واردهٔ در قرآن همان احکام کلی و ثابت و اصولی است. اساساً در قرآن حکمی که قابل تغییر باشد وجود ندارد، قرآن با تمام محتویاتش جاودانه است.

چرا در قرآن تشابه وجود دارد؟

اکنون با روشن شدن عوامل تشابه و دوگونه بودن تشابه در قرآن، جواب این پرسش ساده می‌شود. یک گروه از متشابهات تشابه عرضی است که بر قرآن تحمیل شده‌است. این گروه از آیه‌های متشابهه برابر با اسلوب و شیوه‌های متعارف عرب

---

۱. چگونه قرآن بیاموزیم (دین امیدم قرآن) ص ۵۶ ـ ۲۱.

بیان شده و خالی از هرگونه غموض و پیچیدگی بوده، در آغاز هرگز ایجاب شبهه نمی‌کرده‌است. سپس در پی درگیری‌های عقیدتی و فکری که در میان گروه‌های مختلف مسلمانان رخ داد، فاجعهٔ «تشابه» دامن‌گیر بسیاری از آیات قرآن گردید.

وجود گروه دوم متشابهات، تشابه اصلی، کاملاً طبیعی می‌نماید؛ زیرا این‌گونه تشابه در اثر بیان معانی ژرف توسط اَلفاظ متداول عرب ـ که برای معانی سطحی ساخته شده ـ پدید آمد. قرآن در اِفادهٔ معانی عالیه راهی پیموده که هم برای عامّهٔ مردم جنبهٔ اقناعی داشته‌باشد و هم علما و دانش‌مندان را متقاعد سازد. لذا در بیانات خود، بیش‌تر فنّ خطابه و برهان را به هم آمیخته، از مشهورات و یقینیّات، هر دو یک واحد منسجم ساخته‌است. با آنکه در ظاهر این دو فن از هم متنافرند، میان آن‌ها سازش داده‌است؛ و این خود، یکی از دلایل اعجاز قرآن به‌شمار می‌رود.[۱]

ابن رشد اندلسی ـ دانش‌مند و فیلسوف معروف ـ (متوفای سال ۵۹۵) در این زمینه می‌گوید: «مردم، در برخورد با تعالیم عالیهٔ شریعت سه دسته‌اند:

دستهٔ اول، کسانی‌اند که از حکمت متعالیه برخوردار بوده، صاحب فکر و اندیشه‌اند، در برخورد با حوادث استوار و با متانت رفتار می‌کنند.

دستهٔ دوم، عامهٔ مردم هستند که طبقهٔ جمهور را تشکیل می‌دهند. اینان ممکن است چندان با علم و دانش سروکاری نداشته باشنداما طبعی سلیم، نیّتی پاک و دلی تابناک دارند.

دسته سوم، میانهٔ این دو قرار دارند، نه از طبقهٔ علمای راستین به‌شمار می‌روند و نه خود را از جمهور مردم به‌حساب می‌آورند. خود را از سطح همگانی برتر و در ردیف دانش‌مندان می‌دانند، در صورتی‌که صلاحیت عرض اندام در آن عرصهٔ والا را ندارند».

گوید: «تشابه، صرفاً دربارهٔ دستهٔ سوم است، زیرا دانش‌مندان در سایهٔ دانش سرشار خود و با اندیشه و متانت شایستهٔ خویش که در راه رسیدن به حقایق مبذول می‌دارند، هرگز تشابهی بر سر راه آنان قرار نمی‌گیرد. طبقهٔ جمهور، با ذهن صاف و ساده‌ای که دارند، هیچ‌گاه شبهه‌ای در تعالیم شریعت احساس نمی‌کنند، زیرا به ظاهر الفاظ و تعابیر بسنده کرده، نگرانی به خود راه نمی‌دهند».

گوید: «تعالیم شریعت، هم‌چون غذای سالم و پاکیزه برای بدن‌های سالم و طبع‌های ناآلوده، نافع و مُفید خواهد بود. که بیش‌ترین مردم را تشکیل می‌دهند. گرچه برای برخی که در اقلیّت‌اند زیان آفرین می‌گردد، چنان‌چه خداوند فرموده: «وَ ما یُضِلُّ بِهِ اِلاّ الفاسِقینَ»[1]؛ یعنی در سایهٔ تعالیم الهی گم‌راه نمی‌گردد، جز کسانی که از مرز طبیعی مردمی بیرون زده‌اند. این حالت، صرفاً در برخی از آیات برای برخی از مردم رخ می‌دهد و در آیاتی است که از عالم ماورای حسّ سخن گفته، که در عالم شهود همانندی ندارد. لذا برای تقریب به اذهان، از نزدیک‌ترین چیزی که بتواند شاهد و مثالی باشد تا واقع را ارائه دهد، استفاده کرده‌است. همین امر سبب گردیده تا برخی به ظاهر مثال اخذ کرده، تصور کنند آن‌چه در تعبیر آمده عین واقع است، ازاین‌رو در حیرت و شک باقی می‌مانند. متشابهات که موجب شبهه می‌گردند، از این قبیل هستند. ولی نه برای دانش‌مندان و نه برای طبقهٔ جمهور، زیرا اینان از سلامت طبع و صحت نفس برخوردارند، غذای سالم برایشان کاملاً نافع و مُفید می‌افتد. ولی بیرون از این دو دسته کسانی‌اند مریض، که نفسی ناسالم دارند، غذا هرچند کامل و سالم باشد، بر مذاق اینان لذت‌بخش و نافع نخواهد بود. لذا خداوند فرموده: «فَأَمَّا الَّذینَ فی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغاءَ تَأْویلِهِ[2]؛ اما کسانی‌که در دل‌های‌شان انحراف است، برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به دل‌خواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند».

گوید: «اینان، همان ارباب جَدَل و صاحبان مکتب‌های کلامی می‌باشند». و نیز می‌گوید: «شریعت در تعالیم و برنامه‌های خویش، روشی در پیش گرفته تا طبقهٔ جمهور بهره‌مند شده و هم دانش‌مندان پذیرا باشند. ازاین‌رو قرآن الفاظ و عبارت‌هایی به‌کار برده که برای هر دوگروه قابل درک باشد. عامهٔ مردم به ظاهر مثال بسنده کرده، گمان می‌برند مورد مثال چیزی همانند آن و نزدیک به آن می‌باشد و به همین اندازه قناعت کرده و پیش‌تر نمی‌روند و دانش‌مندان نیز حقیقتی را که در طیّ مثال نهفته دریافت می‌کنند.

مثلاً چون «نور» رفیع‌ترین موجود در عالم حسّ به‌شمار می‌رود، آن‌را مورد مثال

---

۱. بقره ۲: ۲۶.
۲. آل‌عمران ۳: ۷.

قرار داده و گفته‌است: «اللهُ نورُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ..[1]» و با این‌گونه تصّور برای طبقهٔ جمهور امکان درک موجودات ماورای حسّ فراهم گردیده‌است، به‌این معنا که از آن‌چه هست با کمک قوهٔ متخیّلهٔ خود سنجیده، برایشان قابل پذیرش خواهد بود. آن‌گاه که شریعت در صفات باری تعالی سخن بگوید، راه شکّ و شبهه را بسته است. پس هرگاه بگوید خدا نور است، حجابی از نور دارد. مؤمنان او را در آخرت نظاره کنند هم‌چون آفتاب در بلندای روز. برای جمهور هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای رخ نمی‌دهد و به ظاهر این تعابیر گرفته بی‌تردید می‌پذیرند.

هم‌چنین برای علما شبهه‌ای دست نمی‌دهد، زیرا می‌دانند که مقصود از این‌گونه تعابیر تنها مزید علم و یقین است. چه بسا اگر به عامهٔ مردم گفته شود که این تعابیر، ظاهری بیش نیست و حقیقت جز این است، در آن صورت نپذیرفته اصلاً زیر بار نروند، زیرا پیش خود چنین تصّور می‌کنند که هرچه قابل حس نباشد وجود ندارد و هر نا محسوسی با عدم مساوی است. مثلاً اگر گفته شود: در آن‌جا موجودی هست که دارای جسم نیست و هرچه از لوازم جسمیت می‌دانند در او نیست، امکان تخیّل از آنان برداشته شده و چنین چیزی را معدومِ مطلق می‌پندارند. مخصوصاً اگر به آنان گفته شود نه از جهان بیرون است و نه در درون جهان جایی دارد. نه بالا است و نه پایین. لذا هرگز شریعت تصریح به نفی جسمیّت نفرموده، صرفاً گفته: «**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ..**»[2]. «**لاتُدْرِكُهُ الأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطيفُ الْخَبِيرُ..**»[3].

گوید: «و اگر تأمّل کنی خواهی یافت که شریعت با آنکه برای مردم در اِفادهٔ این‌گونه معانی به مثال پرداخته و راهی جز این وجود نداشت تا آنان را به پذیرش وا دارد، در عین حال علما را بر دقایق و اسرار این‌گونه تعابیر واقف ساخته، حقایق را بر ایشان مکشوف نموده است.»[4].

پر روشن است در تشبیه غیر محسوس به محسوس، بهترین مثالی که می‌تواند

---

۱. نور ۲۴:۳۵. ۲. شوری ۴۲: ۱۱.
۳. انعام ۶: ۱۰۳.
۴. ر.ک: ابن رشد اندلسی، الکشف عن مناهج الأدلة؛ ص ۸۹ و ۹۷ - ۹۶ و ۱۰۷.

کاملاً نمودار ذات حق تعالی باشد همان تشبیه به نور است. حقیقتی که: «الظاهر فی نفسه و المظهر لغیره؛ خود نمودار خود است، و نمود هر چیزی به او بستگی دارد». حقیقتی که: «فیعین الظهور، هو فی غایة الخفاء؛ خود، پیداترین موجود در جهان هستی است، ولی در عین حال حقیقت و کنه آن در نهایت خفا و پنهان از دیدگان است. تاکنون کسی به حقیقت آن راه نیافته و نخواهد یافت».

این‌گونه صفات و نعوت که خاصّ ذات پرودگار است، مانندی برای آن ـ در جهان حسّ و شهود ـ جز نور نمی‌توان یافت. در این زمینه امام‌فخر رازی و شیخ محمد عبده و علّامهٔ طباطبایی، شیوهٔ ابن رشد را دنبال کرده‌اند[1].

تأویل متشابهات را چه کسی می‌داند؟

این سؤال به دو گونه قابل طرح است:

اولاً؛ از ظاهر تعبیر قرآن‌چه استفاده می‌شود؟

ثانیاً؛ به‌طور کلی، آیا امکان دست‌رسی به معانی آیات متشابهه برای پویندگان فراهم است؟

علّامهٔ طباطبایی‌ﷺ از ظاهر آیه انحصار فهمیده و تلقّی نموده که علم به تأویلِ متشابهات، صرفاً‌مخصوص پروردگار است؛ برای دیگران جز سر تسلیم فرود آوردن راه دیگری نیست. ولی با قطع نظر از ظاهر آیه، باید راه دست‌رسی به حقایق نهفتهٔ آیات متشابهه برای پویندگان باز باشد. این نظریّه‌ای است که علّامهٔ بزرگ‌وار در این زمینه ارائه فرموده‌اند. اکنون سخنی چند دربارهٔ این نظریّه:

نیاز به توضیح ندارد که بسته بودن راه برای رسیدن به حقایق نهفتهٔ قرآن، که گنجینهٔ معارف الهی به‌شمار می‌رود، هرگز قابل قبول نیست و آیهٔ «**أَفَلا یَتَدَبَّرونَ القُرْآنَ اَمْ عَلیٰ قُلوبٍ اَقفالُها**[2]؛ آیا در قرآن نمی‌اندیشند؟ یا [مگر] بر دل‌های‌شان قفل‌هایی نهاده شده است؟» جایی برای این گمان باقی نمی‌گذارد.

اگر فرض شود در قرآن آیاتی وجود داشته‌باشد که آحاد مسلمانان و علما و

---

۱. ر.ک: تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۷، ص ۱۷۲. رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۳، ص ۱۷۰. علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۶۲ ـ ۵۸.

۲. محمد ۴۷: ۲۴.

دانش‌مندان و امامان و پیامبر گرامی ﷺ تماماً از محتوای آن آگاهی نداشته باشند، حتماً مقام حکمت الهی زیر سؤال می‌رود. چگونه است کتابی که به‌عنوان هدایت بشریت برای ابدیّت نازل گردیده، مواضع ابهامی داشته‌باشد که هیچ‌کس، حتی رسول‌اکرم ﷺ به‌کشف آن دست‌رسی نداشته باشد؟! قطعاً این فرضیهٔ محالی است و از دیدگاه حکمت باری‌تعالی کاملاً به دوراست.

علامهٔ طباطبایی در رابطه با آیه، چنین گوید:

«ظاهر کلام آن‌است که جملهٔ «وَالرّاسِخونَ فی الْعِلْمِ یَقولونَ...» استینافیّه باشد، سخن از سرگرفته شده عطف به ما سبق نباشد، زیرا این جمله، عِدل جملهٔ «فَأمّا الّذینَ في قُلوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعونَ...»[1] است و تقدیرکلام چنین است: «أمّا الذین فی قلوبهم زیغ فیتّبعون ما تشابه... و اما الراسخون فی العلم فیقولون آمنا به...» که فرق میان دو گروه در این است: گروه نخست با سوء نیت به سوی آیات متشابهه می‌روند، ولی گروه دوم با خلوص نیّت و قلبی پاک و سلیم، در مقابل آیات متشابهه سر تسلیم فرود می‌آورند.

علاوه، اگر «واو» عاطفه بود، و لازمه‌اش آن بود که راسخون فی العلم تأویل آیات متشابهه را بدانند، هرآینه پیامبر اکرم ﷺ فرد شاخص این گروه بود و می‌بایست او را جدا ذکر می‌کرد و این‌گونه می‌گفت: «و ما یعلم تأویلَه الا الله و الرسول والراسخون فی العلم...» زیرا تشریف مقام رسالت چنین اقتضایی را دارد، چنان‌چه در موارد بسیاری این جدا سازی انجام شده؛ مانند «آمَنَ الرَّسولُ بِما أُنْزِلَ اِلَیْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ الْمُؤْمِنونَ»[2] و «هٰذا النَّبي و الّذینَ آمَنوا»[3] و دیگر آیاتی از این قبیل...

پس ظاهر آیه، آن است که علم به تأویل، به خدا اختصاص دارد اگرچه منافاتی ندارد که با دلیلی دیگر استثنایی برآن وارد گردد. چنان‌چه آیات اختصاص علم غیب به خدا با آیهٔ «عالِمُ الْغَیْبِ فَلا یُظْهِرُ عَلی غَیْبِهِ أَحَداً اِلاّ مَنِ ارْتَضیٰ مِنْ رَسولٍ»[4] استثناء خورده‌است.

لذا آن آیه تنها یک بُعد از شؤون راسخون فی العلم را بیان نموده، که همان سر تسلیم فرود آوردن در مقابل چنین آیات و متزلزل نگردیدن در مقابل شبهات است.

---

۱. آل عمران ۳: ۷

۲. بقره ۲: ۲۸۵.

۳. آل عمران ۳: ۶۸.

۴. جنّ ۷۲: ۲۷-۲۶

لکن با دلیل دیگر ثابت گردیده که راسخون فی العلم تأویل متشابه را می‌دانند و امکان دست‌رسی به حقایق نهفتهٔ قرآن برایشان میسّر است»[۱].

فخر رازی در این زمینه افزوده: «عطف در آیه، از ذوق فصاحت به‌دور است. و اگر عطف می‌بود، بایستی جملهٔ «یقولون آمنا به...» را با «واو» حالیه قرین نماید، این‌گونه: «و هم یقولون...» یا «و یقولون...»[۲].

این تمامی آن چیزی است که در این رابطه گفته شده، جز آن‌که از نکات زیر نباید غفلت کرد:

۱. «امّا» ـ که حرف تفصیل است ـ لزومی ندارد حتماً عِدل دیگر جمله آورده شود، زیرا موقعی که با آوردن یکی از دو عِدل، عِدل دیگر روشن است، نیازی به آوردن ندارد. «و حَذْفُ ما یُعْلَمُ جائِزٌ» مخصوصاً در کلام عرب، به‌ویژه قرآن کریم، ایجاز در حذف کمال مطلوبیّت دارد. در سورهٔ نساء می‌خوانیم: «یا أَیُّها النّاسُ قَدْ جاءَکُمْ بُرْهانٌ مِنْ رَبِّکُمْ وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکُمْ نوراً مُبیناً. فَأَمَّا الَّذینَ آمَنوا بِاللهِ وَاعْتَصَموا بِهِ، فَسَیُدْخِلُهُمْ في رَحْمَةٍ مِنْهُ وَ فَضْلٍ وَ یَهْدیهِمْ إِلَیْهِ صِراطاً مُسْتَقیماً»[۳]. یعنی: و اما الذین کفروا... فلا تشملهم الرحمة ولا یهتدون سبیلاً...

در سورهٔ قصص پس از آن‌که سرگذشت ملت‌های سرکش و نافرمان را یادآور می‌شود و عاقبت کار آنان را گوشزد می‌کند، دربارهٔ صالحان چنین می‌گوید: «فَأَمّا مَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً فَعَسیٰ أَنْ یَکونَ مِنَ الْمُفْلِحینَ»[۴].

در سورهٔ جنّ پس از بیان حال بندگان صالح، دربارهٔ طالحین گوید: «وَ أَمَّا الْقاسِطونَ فَکانوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً»[۵].

در تمامی این موارد، به جهت روشن بودن مطلب از آوردن عِدل دیگر خودداری شده است.

نظر دیگر آن است که أحیاناً عِدلی نیاز ندارد تا مذکور افتد یا مقدر باشد. چنان‌چه شاعر در هجو قبیله‌ای از بنی‌عبدشمس، که فرار را بر قرار ترجیح داده بودند، گوید:

---

۱. ر.ک: تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۲۷ ـ ۲۶.
۲. ر.ک: تفسیر کبیر، ج ۷، ص ۱۷۷.
۳. نساء ۴: ۱۷۵ - ۱۷۴.
۴. قصص ۲۸: ۶۷.
۵. جنّ ۷۲: ۱۵.

«فأمّـــا القــتال، لا قــتال لديكــم   و لكنّ سيراً فی عراض المواكب»[۱]

۲. عنوان «راسخون فی العلم» نمی‌تواند، عِدل «فی قلوبهم زیغ» باشد، زیرا هیچ‌گونه تقابلی بین این دو عنوان وجود ندارد. در مقابل کسانی که طبعی آشفته و قلبی واژگون دارند، کسانی می‌باشند که طبعی سالم و دلی آرام در اختیار دارند. در مقابل دانش‌مندان و پویندگان علم حقیقی، جاهلان و وازدگان دانش قرار دارند. لذا دو عنوان فوق نمی‌توانند عِدل یک دیگر باشند.

۳. از باب «تناسب حکم و موضوع» بایستی خَبَری که بر عنوان «راسخین فی العلم» مترتب می‌گردد، با مقام علم و دانش متناسب‌باشد. لذا اگر مقصود آن باشد که راسخون فی العلم، ندانسته سر تسلیم فرود می‌آورند لازم بود که در عنوان موضوع، خلوص در ایمان مطرح گردد، زیرا مقتضای ایمان پاک، تسلیم محض است. ولی مقتضای علم و دانش پویایی و فحص است که تا چیزی را نداند و نفهمد تسلیم نگردد. خلاصه، تناسب حکم و موضوع ایجاب می‌کند که اِخبار از این عنوان بلند و والا، چیزی متناسب با دانستنی‌ها باشد، نه با نادانستنی!

۴. و اما دربارهٔ آن‌که چرا رسول‌الله را از گروه راسخین فی العلم جدا نساخته؟ باید گفت: چرا جدا بسازد؟! آیا چون در برخی آیات جدا ساخته لازمه‌اش آن‌است که در همه جا باید جدا سازد؟!این «التزام بما لا یلزم» است و هیچ موجبی ندارد. در بسیاری از موارد، که عناوینی، به‌گونهٔ گروهی مورد ستایش قرار دارد، رسول‌اکرم ﷺ در جمع گروه قرار گرفته و جدا نگردیده‌است. مثلاً در سورهٔ آل‌عمران می‌خوانیم: «شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا اِلٰهَ اِلّا هو وَالْمَلائِکَةُ وَ أُولوا الْعِلْمِ. قائِماً بِالْقِسْطِ...»[۲]. در این آیه قطعاً، رسول‌اکرم ﷺ در زمرهٔ ارباب علم و شهادت دهندگان به وحدانیّت حق‌تعالی می‌باشد. آیاتی از این قبیل بسیار است که افرادی به‌طور گروهی مورد ستایش قرار گرفته‌اند و پیامبر گرامی نیز در جمع آنان حضور داشته، شمع محفل بوده‌است.

۵. جملهٔ «یقولونَ آمَنّا بِهِ...» در موضع حال قرار گرفته و این حالت ـ که حاکی از ایمان ثابت است ـ موجب گردیده‌است تا موضع حکمت الهی را در نظر بگیرند و

---

۱. یعنی: جنگ شما را نشاید جز آن‌که در کنار گروه‌های مردم در حرکت باشد.

۲. آل عمران ۳: ۱۸.

برای رسیدن به حقایق نهفته، در پس آیات متشابهه، پی‌جور شوند، زیرا در سایهٔ علم و دانش استوار بوده، مضطرب نمی‌گردند و در مقابل آیات متشابهه نگران نمی‌شوند و چنین می‌اندیشند که آیات متشابهه از همان منبعی صادر گشته که آیات محکمه نشأت گرفته‌است. پس باید در پس پرده چیزهایی باشد که ظاهر لفظ نمودار آن نیست. از همین نقطهٔ حسّاس، حرکتِ تحقیق و پویا شدن آغاز می‌گردد و عاقبت جوینده یابنده است. پس این جملهٔ اِلحاقی، نمایانگر نقطهٔ آغاز حرکت به سوی دانستنی‌ها است و از این راه، راسخون فی العلم، به تأویل آیات متشابهه پی می‌برند.

۶. جملهٔ حالیّه اگر با فعل مضارع مُثْبَت آغاز شود، از «واو» باید خالی باشد. ابن مالك گوید:

«وَ ذاتُ بَدْءٍ بمضارِعٍ ثَبَت حَوَتْ ضَميراً وِ مِنَ الواوِ خَلَتْ»

معلوم نیست فخر رازی گفتارش را که مخالف گفتهٔ اُدبا است ازکجا آورده! برای نمونه: زمخشری درکشاف (ج ۱، ص ۳۳۸)؛ ابن قُتَیبه در تأویل مشکل‌القرآن (ص ۷۲)؛ ابوالبقاء در اِملاء ما منّ به الرحمان (ج ۱، ص ۱۲۴)؛ سید مرتضی در امالی (ج ۱، ص ۴۴۲ ـ ۴۳۱، مجلس ۳۳)؛ زرکشی در برهان (ج ۲، ص ۷۳)؛ طبرسی در مجمع‌البیان (ج ۲، ص ۴۱۰)؛ شیخ محمد عبده در المنار (ج ۳، ص ۱۶۷) و دیگر اقطاب علم و ادب، به اتفاق آرا مسألهٔ «حال» بودن جملهٔ «يَقولونَ آمَنّا...» را ترجیح داده‌اند[1].

۷. علاوه حتی اگر جملهٔ «وَالّراسِخونَ فی الْعِلْمِ يَقولونَ...» را مستأنفه بدانیم، مدلول آیه آن نخواهد بود که باب علم به تأویل، در متشابهات قرآن بر روی همگان بسته است، زیرا حصر در عبارت «وَ ما يَعْلَمُ تَأْويلَهُ اِلاّ اللهُ» اِضافی است و جنبهٔ منفی آن مقصود می‌باشد؛ مانند «لا حکم إلّا لله»، «لا مؤثّر في الوجود إلاّ لله»، «لا يعلم الغيب إلّا الله» و غیره که مقصود نفی صفت از دیگران است. انحصار آن در راستایی است که به خدا منتهی می‌شود، لذا در آیهٔ «عالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلىٰ غَيْبِهِ أَحَداً إلاّ مَنِ ارْتَضىٰ

---

۱. ر.ک: التمهید، ج ۳، ص ۴۰ به بعد.

مِنْ رَسولٍ»[1] تَهافُتی وجود ندارد و با «لا یعلم الغیب إلّا الله» منافاتی نخواهد داشت.

اضافه آن‌که، بر خلاف مقتضای بلاغت است که خداوند حکیم کتابی را به‌عنوان دستور زندگی و راه‌نمای هدایت بر مردم عرضه بدارد، سپس به آنان بگوید: درون آن، فرازهایی وجود دارد که حتماً قابل فهم نیست و راه رسیدن به آن بر روی همگی شما بسته است. معقول نیست چنین سخنی از حکیم صادر گردد. آری معقول است بگوید فرازهایی وجود دارد که به ظاهر مشتبه و موجب دست‌آویز کج‌دلان می‌گردد، که کلید فهم آن در دست ماست و تنها از جانب ما به آن هدایت می‌شوید. پس حصر در آیه، صرفاً جنبهٔ سلب دارد و علم به تأویل را تنها از کج‌دلان و کج‌اندیشان نفی می‌کند.

نمونه‌هایی از آیات متشابهه

پیش از این یادآور شدیم که تشابه در آیات قرآن دوگونه است: تشابه اصلی و تشابه عرضی. تشابه اصلی آن بود که کوتاهی لفظ موجب نارسایی در افادهٔ بلندای معنا شده و احیاناً شبهه‌انگیز شود. این آیات بیش‌تر در رابطه با اصول معارف و معرفت شناختی است. اشاره شد که تعداد این قبیل آیات متشابهه نسبت به مجموع آیات قرآنی اندک است و با مراجعه به آیات محکمه که «ام‌الکتاب» می‌باشند و نیز احادیث پیامبر اکرم ﷺ و ائمهٔ اطهار ﷺ و سلف صالح (رض) این‌گونه تشابه قابل رفع است.

عمده، تشابه عرضی است که بر اثر برخورد و تضارب آرا و عقاید و پیدایش مذاهب و گرایش‌های مختلف که در زمان‌های متأخر از عصر نزول در جامعهٔ اسلامی رخ داد، به‌وجود آمد و هر فرقه و گروه برای پشتوانهٔ مذهب خود و یافتن دست‌آویزی عوام‌پسند، به‌سراغ قرآن رفته، آیاتی را که تا دیروز محکم بودند با تفسیرهای خودخواهانه متشابه ساختند. بیش‌ترین آیات متشابهه که امروزه مطرح است از این قبیل می‌باشد. ذیلاً نمونه‌هایی از هر دو نوع را برحسب دسته‌بندی که در بخش متشابهات کتاب «التمهید في علوم القرآن» (ج ۳) انجام گرفته می‌آوریم:

---

۱. جنّ ۷۲: ۲۷ ـ ۲۶.

صفات جمال و جلال

خداوند دو گونه صفات دارد: صفات جمال یا ثبوتیّه که ذات احدیّت به‌این صفات کمالیّه آراسته است و صفات جلال یا سلبیّه که ذات حق از اتصاف به آن منزّه است و به همین سبب صفات تنزیه هم گفته می‌شود.

در این‌که خداوند به صفات جمال و جلال متّصف هست یا نه، میان اهل کلام؛ معتزله و اشاعره، اختلاف است. معتزله اتّصاف ذات حق را به هرگونه صفت نفی می‌کنند، زیرا لازمهٔ اتّصاف، اقتران ذات حق به مبدأ صفات می‌باشد. همانند دیگران که موقعی به صفتی متّصف می‌گردند که مبدأ وصف بر ذات آنان عارض گردد و وصف و ذات قرین هم گردند. عالم به کسی گویند که علم بر ذات او عارض و قرین گردیده است و ذات حق از هرگونه عروض حادث یا اقتران ازلی مبرّا است. هرگونه وصفی که در قرآن یا حدیث آمده، نظر به غایت و نتیجهٔ آن صفت دارد و اتّصاف حقیقی منظور نیست[1]. یعنی اگر خدا را به وصف علم متصف نمودیم و گفتیم «عالم بکل شیء»، مقصود آن است که هدف از اتصاف به این وصف برای خدا حاصل است و چیزی از خدا پنهان نیست زیرا هرچه هست در محضر خدا است. نه آنکه مبدأ این صفت بر ذات حق عارض گشته یا قرین شده است. هم‌چنین صفات دیگر مانند: قدرت، حیات، حکمت و حتی اراده و رضا و غضب و غیره. در تمامی این صفات، غایت و نتیجهٔ این صفات منظور است نه اقتران ذات به مبادی این صفات[2].

اشاعره این شیوه را پسند نکرده و آن‌را یک‌گونه تفسیر به‌رأی و تأویل فاقد دلیل دانسته‌اند، گویند: ظاهر قرآن باید رعایت شود و هیچ‌گونه تأویل یا تقدیر در آن روا نباشد. خداوند خود را به این صفات وصف نموده و با زبان قوم سخن گفته و این وصف باید با همان مفاهیمی باشد که عرف معاصر آن‌را دریافت می‌کرده‌اند. لذا اطلاق وصف عالم برخدا به‌همان‌گونه‌است که در عرف عرب آن‌روز بر غیر خدا نیز

---

۱. دربارهٔ صفات الهی گفته‌اند: «خذالغایات و دَع المبادی: هدف را لحاظ‌دار و مبادی صفات را رهاکن».
۲. ر.ک: قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، از صفحهٔ ۱۸۲ به بعد.

اطلاق می‌شده و حاکی از اقتران ذات موصوف به مبدأ صفت می‌باشد.

ابوالحسن اشعری (شیخ اشاعره) گوید: «انه تعالی عالم بعلم و قادر بقدرة...؛ خداوند عالم است به جهت اقتران ذات او به علم، قادر است به جهت اقتران ذات او به قدرت». در این‌باره به آیات زیر استناد جسته است:

«فَاعْلَمُوا أَنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ»[1].

«لكِنِ اللّٰهُ يَشْهَدُ بِما أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ»[2].

«وَ ما تَحْمِلُ مِنْ أُنْثىٰ وَلا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ»[3].

«وَلا يُحيطونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ»[4].

«أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللّٰهَ خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً»[5].

«إِنَّ اللّٰهَ هُوَ الرَّزّاقُ ذوالْقُوَّةِ الْمَتينِ»[6].

گوید: خداوند در این آیات مبدأ صفت علم و قدرت را برای خود ثابت دانسته و قرین ذات خود گرفته که خود را به دو وصف عالم و قادر متصف کرده‌است. اضافه می‌کند که وصف «حيّ» مشتق از حیات است، «عالم» مشتق از علم و «قادر» مشتق از قدرت... پس این اوصاف آیا حکایت از مفاهیمی دارند یا ندارند و صرفاً توصیف بدون محتوا است؟ بدون شک فرض دوم قابل قبول نیست. درنتیجه این اوصاف حاکی از مفاهیم متعارف خود می‌باشد، همان‌گونه که در عرف عرب رایج بوده است[7].

البته تمسّک جستن به این آیات، شبه مغالطه است، زیرا در این آیات صرفاً از علم و قدرت ذات حق سخن رفته و هرگز از اقتران ذات مقدسه به مبدأ صفت علم و قدرت سخنی به‌میان نیامده است. به‌علاوه، معتزله هرگز صفت علم و قدرت و حیات را از خداوند نفی نمی‌کنند، بلکه اقتران ذات مقدسه را به مبدأ این صفات منکرند، وگرنه خداوند را عالم و قادر و حیّ می‌دانند. به این معنا که خداوند بدون

---

۱. هود ۱۴:۱۱.
۲. نساء ۱۶۶:۴.
۳. فاطر ۱۱:۳۵.
۴. بقره ۲۵۵:۲.
۵. فصّلت ۱۵:۴۱.
۶. ذاریات ۵۸:۵۱.
۷. ر.ک: ابوالحسن اشعری، الإبانه، ص۴۸-۴۴.

آن‌گه ذات مقدّسش به مبدأ این صفات مقرون گردد، موصوف به این صفات می‌باشد. برخلاف توصیف دیگران که موجب اتصاف آنان، همان اقتران ذات آنان به مبادی این صفات است.

امامیه که از سرچشمهٔ زلال مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام بهره گرفته و تعلیم یافته‌اند این مسأله را روشن‌تر تحلیل کرده و راهی میانه رفته‌اند. نه‌چون اشعری که منشأ اتّصاف ذات حق را اقتران به مبادی اوصاف دانسته و نه چون معتزلی که اصلاً برای این اتّصاف منشأی در ذات حق نیافته‌اند! بلکه صرفاً عین ذات مقدسه را بدون هیچ پیرایه و پیوستگی منشأ تمامی صفات کمال، جمال و جلال می‌دانند، زیرا هرچه وصف کمال در عالم هستی هست، از ذات او نشأت گرفته و نشاید که ذات او فاقد کمالات باشد. اگر در ذات حق به‌صورت عینیت این کمالات وجود نداشت، پس وفور کمالات در عرصهٔ وجود از کجا نشأت گرفته‌است؟! ازاین‌رو، ذات حق خود مجمع تمامی صفات کمال می‌باشد و هرچه هست از عین ذات او نشأت گرفته است. نه چیزی بر او عارض گشته و نه قرین او گردیده‌است. در ازل او بود و غیر او چیز دیگری نبود. «کان اللّه و لم یکن معه شیء». معنای عینیت صفات با ذات حق تعالی همین است و تمامی صفات از عین ذات برخاسته است. لذا مقایسه‌ای راکه اشعری انجام داده و صفات باری تعالی را هم‌گون صفات خلق گرفته، قیاس مع‌الفارق است. زیرا «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ[1]؛ همانند او چیزی نیست».

مولا امیر مؤمنان علیه‌السلام فرمود: «أوّل الدین معرفته و کمال معرفته التّصدیق به و کمال تصدیقه به توحیده و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة کلّ صفةٍ أنّها غیرالموصوف و شهادة کلّ موصوف أنّه غیرالصفة. فمن وصف اللّه سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد ثنّاه و من ثنّاه فقد جزّاه و من جزّاه فقد جهله[2]؛ سرلوحهٔ دین شناخت او (خدا) است و شناخت کامل او باور داشتن او است و باور داشتن کامل او یگانه دانستن او است و یگانه دانستن کامل او اخلاص ورزیدن نسبت به او است و اخلاص ورزیدن نسبت به او زدودن هر صفتی

---

۱. شوری ۴۲:۱۱.

۲. اولین خطبهٔ نهج‌البلاغة.

از او است (یعنی مبادی صفات را قرین ذات او نداند) چه هر صفتی خود گواه است که از موصوف جدا است و هر موصوف خود گواه است که از صفت جدا است، پس هرکه خدای سبحان[۱] را وصف کند (به‌گونه‌ای که دیگران را وصف می‌کند) هرآینه او را با قرینی پیوسته است و آن‌که با قرینش پیوندد، دوتایش دانسته (یعنی در ازل، ذات و صفت را قرین یک‌دیگر دانسته و حقیقت الهی را مرکب از دو چیز گرفته است) و هرکه دوتایش بداند، او را حقیقتی دارای جزء دانسته (زیرا لازمهٔ ترکیب، داشتن اجزاء است) و هرکه او را (مرکب و) دارای جزء بداند، او را نشناخته است».

نفی تحیّز

تحیّز عبارت است از اشغال مکان و دارا بودن جهت خاص. این از ویژگی‌های موجودات مادی و لازمهٔ جسمیّت است. به‌این معنا که فراغی را پر کند و فضایی را به‌وجود خود اشغال کند و به‌این سبب در جهت خاصی قرارمی‌گیرد و دارای ابعاد شش‌گانه (راست، چپ، جلو، پشت، بالا و پایین) می‌گردد. لذا «تحیّز» از ذات حق منتفی است، زیرا موجودی مجرد است. یعنی موجودی ماورای ماده و از تمامی ویژگی‌های جسمانی منزّه است.

اشعری قایل به تحیّز می‌باشد و خدا را دارای مکـان و در جـهت فـوق (بـالا) می‌داند. شواهدی از آیات قرآن داده‌است. از جمله:

«الرَّحْمانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ»[۲].

«يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَى الأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ»[۳].

«يَخافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ»[۴].

«أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّماءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ»[۵].

---

۱. سبحان واژه‌ای است که دربارهٔ خدا به‌عنوان تنزیه ذات او به‌کار می‌رود. یعنی خداوند پاک و منزّه از هرگونه وصف ناشایست است.

۲. طه ۲۰:۵.

۳. سجده ۳۲:۵.

۴. نحل ۱۶:۵۰.

۵. ملک ۶۷:۱۶.

«إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ والْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»[۱].
«وَجاءَ رَبُّکَ وَالْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا»[۲].
«هَلْ يَنْظُرونَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللّهُ في ظُلَلٍ مِنَ الْغَمامِ»[۳].
تا (۳۰) آیه در این‌باره شاهد آورده‌است.[۴]

امامیه و نیز معتزله با درنظر گرفتن آیهٔ کریمهٔ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»[۵] که از آیات محکمه است، خدا را از هرگونه شباهت به مخلوق مبرّا دانسته‌اند و آیات یاد شده را ـ که امثال اشعری متشابه ساخته‌اند ـ تأویل می‌برند. مقدمتاً باید دربارهٔ برخی واژه‌های به‌کار رفته در این قبیل آیات توضیحاتی داده شود، مانند: عرش، کرسی، استواء، سماء، فوقیّت، نزول و صعود.

عرش؛ نسبت به پروردگار ۲۱ بار در قرآن یاد شده‌است و کرسی یک بار و استواء ۷ بار[۶]. عرش کنایه از عرش تدبیر است چنان‌چه در آیهٔ «ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ»[۷] آمده و معنای حقیقی آن (تخت، سریر) مقصود نیست و معمولاً در استعمالات عرب این لفظ به‌عنوان کنایه کاربرد دارد. در آیات بسیاری واژهٔ عرش با عبارت «تدبیر» قرین شده است تا همین معنای کنایی را ایفا کند: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذي خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرْضَ في سِتَّةِ أَيّامٍ ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشي اللَّيْلَ النَّهارَ يَطْلُبُهُ حَثيثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجومَ مُسَخَّراتٍ بِأَمْرِهِ أَلاٰ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ»[۸]؛ خداوندی که آسمان‌ها و زمین را در شش روزگار آفرید، سپس بر عرش [جای‌گاه تدبیر] استقرار یافت [یعنی به تدبیر جهان پرداخت]. شب، روز را فرا می‌گیرد و پیوسته آن‌را دنبال می‌کند [یعنی چرخش زمین هم‌واره و بدون درنگ ادامه دارد]. آفتاب و ماه و ستارگان را که درگردونهٔ تدبیر او قرارگرفته‌اند [نیز پدید آورد]. همانا آفرینش و تدبیر جهان [هردو] از آن اوست».

---

۱. فاطر ۱۰:۳۵.
۲. فجر ۲۲:۸۹.
۳. بقره ۲۱۰:۲.
۴. ر.ک: التمهید ج۳ ص۱۱۳-۱۱۱ و ۱۱۶-۱۱۵ و کتاب «الإبانة»، اشعری، ص۲۸-۲۶.
۵. شوری ۱۱:۴۲.
۶. التمهید ج۳ ص۱۲۱.
۷. یونس ۳:۱۰.
۸. اعراف ۵۴:۷.

ملاحظه می‌شود در هر دو آیه امر تدبیر به‌دنبال «استوای بر عرش» آمده و مترتّب برآن آورده شده‌است. به‌ویژه در آیهٔ دوم، نخست از آفرینش و سپس از استیلای بر عرش سخن رفته‌است و در پایان هر دو را یک‌جا جمع کرده، گوید: «**أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ**». مقصود از «الأمر» امر تدبیر است که بازگوی «**اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ**» می‌باشد.

در سوره‌های دیگر[1] نیز، دو عبارت «استوای بر عرش» و «تدبیر امر» قرین شده‌اند. در سوره «الحاقّه» آن‌جاکه از عرصهٔ جبروت و فراگیری تدبیر حق تعالی در روز قیامت[2] سخن می‌رود، از عرش نیز سخن به‌میان می‌آید «**وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ**»[3]. از این رو، عرش چیزی جزکنایه از تدبیر نخواهد بود. امام‌علی بن موسی الرضاعليه‌السلام در تفسیر عرش می‌فرماید: «و العرش اسم علم و قدرة»[4]. آگاهی و توانایی بر تدبیر، با نام عرش یاد می‌شود.

کرسی؛ کنایه از سلطهٔ کامل حق تعالی است بر جهان هستی. آیهٔ «**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الأَرْضَ**»[5] کنایه از شمول و فراگیری ملکوت و سلطهٔ کامل الهی است. لذا به‌دنبال آن گفته‌است: «**وَ لا يَؤُودُهُ حِفْظُهُما**؛ او از نگاه‌داری آن‌ها خسته و ناتوان نمی‌گردد». در فارسی نیز چنین است و گفته می‌شود: پایه‌های تخت سلطنت او جهان را فرا گرفت. که در این‌گونه موارد، آن‌چه مورد نظر است همان لازمهٔ معنا است نه اصل حقیقت معنا.

استواء؛ اگر با «إلى» قرین شود، مانند «**ثُمَّ اسْتَوىٰ إِلَى السَّماءِ**»[6]. به‌معنای «عَمَد» می‌باشد، یعنی قَصْد و توجُّه نمودن و اگر با «علی» استعمال شود، مانند «**ثُمَّ اسْتَوىٰ عَلَى الْعَرْشِ**»[7] به‌معنای استیلا و فراگیری سلطهٔ تدبیری است. از همین قبیل است

---

۱. سجده ۳۲: ۵ ـ ۴. حدید۵۷: ۵ ـ ۴. غافر ۴۰: ۱۵. طه ۲۰: ۶ ـ ۵.
۲. در جای جای قرآن از سیطرهٔ کامل حق تعالی در روز قیامت سخن رفته و امر تدبیر را منحصراً در قبضهٔ با کفایت خداوند دانسته است: «**مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**» (فاتحه ۱: ۴). «**أَلا لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ أَسْرَعُ الْحاسِبِينَ**» (انعام۶: ۶۲). «**هُنالِكَ الْوَلايَةُ لِلّٰهِ الْحَقِّ**» (کهف ۱۸: ۴۴). «**وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ في الصُّورِ**» (انعام۶: ۷۳).
۳. الحاقه ۶۹: ۱۸ ـ ۱۳.
۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۱.
۵. بقره۲: ۲۵۵.
۶. بقره۲: ۲۹.
۷. اعراف۷: ۵۴. یونس ۱۰: ۳. رعد۱۳: ۲.

گفتهٔ اَخطل شاعر:

قد استوی بشرٌ علی العراقْ　　من غیر سیفٍ و دمٍ مُهراق

بشر (برادر عبدالملک بن مروان) را ستایش می‌کند، که بدون خون‌ریزی بر حکومت عراق مستولی گشت[1].

در نتیجه آیاتی که در آن‌ها واژه‌های عرش، کرسی و استواء به‌کار رفته، همان معنای کنایی متعارف آن منظور می‌باشد و نبایستی معانی حقیقی آن‌را گمان نمود.

فوقیّت؛ کاربرد «فوقیّت» یا «في السماء» دربارهٔ پروردگار، یا «نُزُول» و «صُعُود» همگی جنبهٔ معنوی و اعتباری دارند، نه حقیقی و جهت داشتن. یعنی جهانی برتر و بالاتر از این جهان خاکی است که تمامی خیرات و برکات از آن جهان به خاکیان سرازیر می‌شود. جای‌گاه خدا ـ اگر بتوان برای او جای‌گاهی تصوّر نمود ـ در جهانی برتر و بالاتر از جهان خاکی است که رحمت از سوی او سرازیر می‌شود، عمل صالح بندگان به سوی او صعودِ مرتبه پیدا می‌کند، وگرنه خداوند در جهت خاصّی قرار نگرفته «**فَأَيْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ**[2]؛ پس به هر سو رو کنی آن‌جا رو[به] خداست». این‌که مرسوم شده بندگان، هنگام نیایش به درگاه احدیّت و درخواست حاجت، رو به سوی آسمان کرده، دست‌های خود را به طرف بالا می‌برند، رمزی است که منشأ برکات را خارج از محیط دایرهٔ جهان خاکی نشان می‌دهد. انسان خو گرفته است که نیاز خود را از جهانی دیگر و برتر از این جهان خاکی درخواست و جست‌وجو کند و چون خود را در این کرهٔ خاکی می‌بیند، طبیعتاً جهان دیگر را بیرون از محیط کرهٔ زمین می‌پندارد از این رو برای آن‌که به آن جهان روی کند، به خارج از محیط کرهٔ زمین روی می‌کند و لازمهٔ روی کردن به خارج از محیط کرهٔ زمین روی کردن به طرف آسمان است، زیرا این آسمان است که بیرون و خارج از محیط زمین قرار دارد. انسان در هر نقطهٔ از زمین که باشد، روی همین پندار به خارج از محیط خود توجه می‌کند. از همین جا، مسألهٔ فوقیّت جای‌گاه الهی و «فی السماء» بودنِ خدا انتزاع

---

۱. ر.ک: ابن کثیر. تاریخ البدایة و النهایة. ج ۹، ص۷.

۲. بقره۲: ۱۱۵.

(اعتبار) شده است. لذا روی کردن به طرف بالا رمزی بیش نیست[۱].

«وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلوم[۲]؛ و هیچ چیز نیست مگر آن‌که گنجینه‌های آن نزد ماست، و ما آن‌را جز به اندازه‌ای معین [که بر حسب حاجت است] فرو نمی‌فرستیم». که این فرو فرستادن کنایه از تَنَزُّلِ از مقام رفیع جهان مافوق ماده است. تمام واژه‌های نزول و انزال و تنزیل که در آیات به‌کار رفته[۳]، از همین مقوله است.

و اما آیاتی که در آن‌ها از آمد و رفت پروردگار «جاءَ رَبُّكَ[۴]. يَأْتِيهِمُ اللهُ[۵]» سخن رفته، در تمامی این آیات یک‌گونه مجاز (مجاز حذف) به‌کار رفته است، که از متداول‌ترین انواع مجاز در استعمالات جاری عرب است؛ مثلاً در همین آیه «وَ جاءَ رَبُّكَ» ـ که به ظاهر، آمدن را به خدا نسبت داده ـ در تقدیر «جاءَ أمر ربّك» می‌باشد؛ مانند «وَ اسْأَلِ الْقَرْيَةَ»[۶] که در تقدیر «و اسأل أهل القرية» می‌باشد. شاهد بر این حذف یا تقدیر، آیات دیگری است که در آن‌ها تصریح شده: «فَإِذا جاءَ أَمْرُاللهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَ خَسِرَ هُنالِكَ الْمُبْطِلونَ»[۷]. «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاّ أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ»[۸]. خلاصه این‌گونه اظهار و تقدیر که در یک‌جا اظهار و در جای دیگر تقدیر گرفته شود، در استعمالات قرآنی فراوان و هم‌گون با استعمال متداول عرب می‌باشد. در یک‌جا می‌گوید: «أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ»[۹] و در جای دیگر: «أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ»[۱۰]. هم‌چنین در رابطه با «قبض ارواح» در سورهٔ زمر آمده: «أَللّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حينَ مَوْتِها»[۱۱] و در سورهٔ سجده گوید: «قُلْ يَتَوَفّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذي وُكِّلَ بِكُمْ»[۱۲]. زیرا آن‌جا که مستقیماً به خود نسبت می‌دهد چون با دستور او است و آن‌جا که به «ملك الموت» نسبت می‌دهد چون با مباشرت وی انجام می‌گیرد، گرچه با اذن و دستور پروردگار است. لذا این‌گونه آیات، تعارضی

---

۱. ر.ک: التمهید، ج ۳ ص ۱۲۶.
۲. حجر۱۵: ۲۱.
۳. بیش از ۱۰بار دربارهٔ نزول قرآن به‌کار رفته. التمهید، ج۳، ص ۱۱۶ ـ ۱۱۵.
۴. فجر۸۹: ۲۲.
۵. بقره۲: ۲۱۰.
۶. یوسف۱۲: ۸۲.
۷. غافر۴۰: ۷۸.
۸. نحل۱۶: ۳۳.
۹. انعام۶: ۱۵۸.
۱۰. نحل۱۶: ۳۳.
۱۱. زمر ۳۹: ۴۲.
۱۲. سجده ۳۲: ۱۱.

با هم ندارند و از دیدگاه عرب ـ با توجّه به مسألهٔ مجاز حذف و تقدیر ـ مفهوم واقعی کلام روشن است.

مسألهٔ رؤیت

اشاعره را گمان برآن است که خداوند قابل رؤیت است و هنگامهٔ رستاخیز، مؤمنان پس از فراغت از حساب به دیدار چهرهٔ ذات حق تعالی متنعّم می‌گردند.

ابوالحسن اشعری در این پندار، آیهٔ «**وُجوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ إِلىٰ رَبِّها ناظِرَةٌ**»[1] را شاهد می‌آورد که در آن روز چهرهٔ مؤمنان درخشش یافته، زیرا به چهرهٔ پرفروغ پروردگار خویش نظاره می‌کنند. گوید: «کاربرد "نَظَر" در لغت عرب سه گونه است:

۱. نظر اعتبار؛ عبرت جستن و اندرزگرفتن. همانند آیهٔ «**أَفَلاٰ يَنْظُرونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ**»[2]؛ آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده است!».

۲. انتظار کشیدن؛ چنان که در آیهٔ «**ما يَنْظُرُونَ إِلاّٰ صَيْحَةً واحِدَةً**»[3] آمده. یعنی چندان انتظاری نمی‌کشند تا فریادی ناگهان آنان را فرا می‌گیرد، که قیامت سر رسیده است.

۳. دیدن با چشم؛ که در آیهٔ مورد بحث منظور می‌باشد، زیرا در آن روز جای عبرت گرفتن نیست و نیز «نظر» به‌معنای انتظار کشیدن، با حرف «إلى» قرین نمی‌گردد، مانند آیهٔ «**فَناظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلونَ**»[4]. این گفتهٔ سلیمان است که می‌گوید: «انتظار می‌کشم تا پیام رسانان، چه پاسخی باز آورند». گوید: «چرا کلمهٔ "ثواب" را تقدیر نگیریم، بدین‌گونه: «إلى ثواب ربّها ناظرة»؛ یعنی به پاداش نیک پروردگار نظر دوخته‌اند!». در پاسخ می‌گوید: «اصل عدم تقدیر است، چون برخلاف ظاهر کلام می‌باشد، زیرا ظاهر آیه آن است که به خود خدا نظر افکنده‌اند و اگر کلمهٔ "ثواب" را تقدیر بگیریم، به غیر خدا نظر افکنده شده و شایسته نباشد که سخن هر گوینده‌ای را بر خلاف ظاهر کلامش تفسیر کنیم یا چیزی تقدیر بگیریم که سخن او را تغییر دهد و به گونهٔ دیگر مفهوم گردد».

---

۱. قیامه۷۵: ۲۳ ـ ۲۲.
۲. غاشیه۸۸: ۱۷.
۳. یس۳۶: ۴۹.
۴. نمل۲۷: ۳۵.

دربارهٔ آیهٔ «لاٰ تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ[۱]؛ دیدگان، او را درک نمی‌کنند» یعنی چشمان آدمیان را یارای دیدن او نیست». گوید: «مقصود نفی در این جهان است که با امکان رؤیت در آخرت منافاتی ندارد، زیرا رؤیت چهرهٔ حق از بهترین لذّت‌ها است که برای جهان برتر اندوخته شده. یا آنکه مقصود نفی رؤیت کفّار است که از دیدار حق محرومند»[۲].

ولی پیش از این یادآور شدیم که «نظر» در آیهٔ مورد بحث به‌معنای نظر داشتن (چشم داشت) می‌باشد نه نظر افکندن (نگاه کردن) و این همان معنای انتظار داشتن را می‌رساند که در استعمال رایج عرب به‌کار می‌رود و با حرف «إلی» نیز قرین می‌گردد.

شاعرِ عرب «جمیل بن معمّر» گوید:

«و إذا نَظَرْتُ إلیك مِن مَلِكٍ　　　و البحرُ دُونَكَ زِدتنی نِعَماً؛

هنگامی که به تو ـ که پادشاه هستی ـ چشم می‌دارم و درکنار تو دریایی باشد، مرا از نعمت‌های خویش فزونی بخشی».

دیگری گوید:

«إنّي إلیك لما وعدت لناظر　　　نظر الفقیر إلی الغنيّ الموسر؛

با توجّه به وعدهٔ تو به سوی تو چشم دارم همانند بی‌نوایی که به سوی توانگر ثروتمندی چشم دارد».

زمخشری در تفسیر آیه، زمزمهٔ دخترک بی‌نوایی راکه درکوچه‌های مکه گدایی می‌کرد، آورده که می‌گفت: «عُیَیْنَتی نُوَیْظِرةٌ إلی الله و إلیکم؛ چشمکان من به سوی خدا و شما مردم دوخته است»[۳].

در تمامی این موارد «نظر» به‌معنای چشم داشتن است و با حرف «إلی» قرین می‌باشد. از این رو، معنای آیهٔ بالا چنین است: در آن روز سخت و دشوار رخسارهایی فرخنده و شکوفا است، زیرا به عنایت و لطف الهی چشم دوخته‌اند؛

---

۱. انعام۶: ۱۰۳.

۲. ر.ک: ابوالحسن اشعری، الإبانه، چاپ حیدرآباد، ص ۱۹ ـ ۱۰. همان، اللمع، ص ۶۸ ـ ۶۱.

۳. ر.ک: کشاف، ج ۴، ص ۶۶۲. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۳۹۸. ابوالفتوح رازی، ج ۱۱، ص ۳۳۲. فخر رازی، ج ۲۰، ص ۲۲۷.

یعنی چشم داشت دارند.

اشعری نیز برای اثبات رؤیت، به آیهٔ «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»[۱] تمسّک جسته، که اگر رؤیت حق‌تعالی امکان نداشت چگونه حضرت موسی علیه‌السلام تقاضای رؤیت نموده؟ ولی این درخواست براثر فشار بنی‌اسرائیل بود که جاهلانه چنین تقاضایی کرده و اصرار ورزیدند که تا از خدا نخواهی خود را به ما نشان دهد ایمان نخواهیم آورد. با این وصف حضرت موسی از انجام درخواست آنان امتناع می‌ورزید، جز آنکه خداوند به او رخصت داد تا گفتار و تقاضای قومش را بازگو کند. لذا در آیه‌های دیگر مستقیماً بنی‌اسرائیل مورد نکوهش قرار گرفته‌اند که چنین تقاضایی نموده و موسی را زیر فشار قرار داده بودند.

در سورهٔ نساء می‌خوانیم: «يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ، فَقَدْ سَأَلُوا مُوسىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصّاعِقَةُ»[۲]؛ یعنی این بنی‌اسرائیل بودند که از موسی خواستند تا خدا را عیاناً به آنان بنمایاند، از این رو دچار صاعقهٔ آتشین گشتند.

در سورهٔ بقره صریح‌تر آمده: «وَ إِذْ قُلْتُمْ يا مُوسىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّىٰ نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ»[۳]؛ یعنی این شما (بنی‌اسرائیل) بودید که حضرت موسی را زیر فشار قرار داده و گفتید ایمان نمی‌آوریم تا خدا را عیاناً مشاهده کنیم... لذا بر اثر این درخواست سنگین و ناروا دچار صاعقهٔ آتشین گردیدند و همین خود گواه است که نکوهش چنین درخواستی مستقیماً متوجّه بنی‌اسرائیل بوده، نه موسی علیه‌السلام.

اعضاء و جوارح

اشاعره چنین می‌پندارند که خداوند دارای اعضا و جوارح است؛ دست، پا، صورت و چشم دارد و به آیاتی تمسّک جسته‌اند که در آن‌ها واژه‌های «ید، وجه، عین و ساق» به کار رفته است؛ از قبیل «وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ»[۴]؛ یهودیان [پنداشتند و] گفتند: دست خدا

---

۱. اعراف۷: ۱۴۳.
۲. نساء۴: ۱۵۳.
۳. بقره۲: ۵۵.
۴. مائده۵: ۶۴.

بسته است. دست‌های خودشان بسته باد و از رحمت حق، بدین گفتار دور باشند. بلکه دو دست او گشاده است، هرگونه بخواهد بخشش می‌کند».

ولی در این آیه دلیلی بر پندار اشاعره وجود ندارد. زیرا عبارت «غُلَّ یَدْ» کنایه از عجز و ناتوانی است، در مقابل «بَسْطِ یَدْ» که کنایه از قدرت و توانایی است و در استعمال رایج عرب با همین معنا به‌کار می‌رود. چنان که در آیهٔ دیگر آمده «**وَ لاٰ تَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلولَةً إِلیٰ عُنُقِکَ وَ لاٰ تَبْسُطْها کُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلوماً مَحْسوراً**»[۱]؛ و دستت را به گردنت زنجیر مکن و بسیار [هم]گشاده‌دستی منما تا ملامت شده و حسرت‌زده بر جای مانی». پر روشن است که مفهوم حقیقی این دو تعبیر در این آیه مقصود نیست. بلکه کنایه از فشردگی در زندگی و گشادگی در رفتار است، که مایهٔ حسرت خواهدبود.

لذا «غُلّ ید» و «بَسْط ید» در آیهٔ بالا همان است که در سورهٔ آل‌عمران با عنوان فقیر و غنیّ مطرح شده: «**لَقَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّذینَ قالوا إِنَّ اللهَ فَقیرٌ وَ نَحْنُ أَغْنِیاءُ**»[۲]. خداوند در جواب این پندار می‌گوید: «**قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِیَدِاللهِ یُؤْتیهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللهُ واسِعٌ عَلیمٌ**»[۳]. در جای دیگر می‌گوید: «و **أَنَّ الْفَضْلَ بِیَدِاللهِ یُؤْتیهِ مَنْ یَشاءُ وَاللهُ ذوالفَضْلِ الْعَظیمِ**»[۴].

ید، در قرآن در ۱۲ مورد، منسوب به خدا یاد شده که در تمامی این موارد، مقصود: قوت، قدرت، توانایی و توانمندی است.

وجه، در قرآن در ۱۱ مورد به‌کار رفته که به‌معنای نفس ذات مقدسه است؛ مانند «**کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلاّٰ وَجْهَهُ**[۵]؛ جز ذات او همه چیز نابود شونده است». «**إِنَّما نُطْعِمُکُمْ لِوَجْهِ اللهِ**[۶]؛ ما برای خشنودی خدا است که به شما می‌خورانیم». و آیاتی دیگر که همه از همین قبیل است.

عین، در پنج مورد آمده، یک بار به‌گونهٔ مفرد و چهار بار به‌گونهٔ جمع، که در

---

۱. اسراء۱۷: ۲۹.
۲. آل‌عمران۳: ۱۸۱.
۳. آل‌عمران۳: ۷۴.
۴. حدید۵۷: ۲۹.
۵. قصص۲۸: ۸۸.
۶. انسان۷۶: ۹.

تمامی این موارد، مقصود عنایت خاصّ است. «وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنا[۱]؛ و در برابر حکم [و دستور] پروردگارت شکیبا باش که تو خود در عنایت [و حمایت] مایی». «وَلِتُصْنَعَ عَلىٰ عَيْني»[۲] ـ خطاب به موسی علیه السلام است ـ یعنی آن‌چه بر تو گذشت، تماماً در زیر پوشش عنایت ما بودی.

ساق، در سورهٔ قلم آمده: «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ»[۳] کنایه از شدّت و دشواری روز قیامت است؛ مانند «وَ الْتَفَّتِ السّاقُ بِالسّاقِ. إِلىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَساقُ[۴]؛ و ساق [از دشواری موقعیت] به هم می‌پیچد. در آن روز همه به سوی پروردگارت رهسپارند».

و اساساً «کشف ساق» در استعمال رایج عرب، کنایه از جدّ در امر است؛ یعنی دوران بازی که در این جهان بود سرآمد و هنگامهٔ جدّ و واقع‌نگری محض فرا رسیده است. در اصطلاح زبان فارسی به‌جای کشف ساق، دامن به کمر زدن به کار می‌رود، و همان مفهوم را ایفا می‌کند و کنایه از تصمیم جدّی در کار است.

اراده و اختیار

یکی از مسایل مورد بحث میان اشاعره و اهل عدل[۵]، دربارهٔ افعال اختیاری انسان است که آیا با اراده و اختیار خود او انجام می‌گیرد، یا خارج از اراده و اختیار او است؟

ابوالحسن اشعری می‌گوید: «مقتضای توحید ربوبیّت آن است که هرچه در عالم هستی پدید آید؛ از جمله افعال (به‌ظاهر) اختیاری انسان، با ارادهٔ مستقیم حق‌تعالی انجام می‌گیرد، وگرنه موجب شرک در ربوبیّت می‌گردد و غیر خدا نیز در پدید آوردن اشیا شریک می‌باشد. در حالی که «لا مؤثّر في الوجود إلّا الله؛ هیچ عاملی در پدید آمدن پدیده‌ها جز ارادهٔ حق‌تعالی دخالتی ندارد» و به بیش از ۲۵ آیه در این

---

۱. طور۵۲: ۴۸.
۲. طه۲۰: ۳۹.
۳. قلم۶۸: ۴۲.
۴. قیامت۷۵: ۳۰ ـ ۲۹.
۵. اهل عدل یا عدلیّون به کسانی گفته می‌شود (امامیّه معتزله) که خدا را متصف به صفت عدل و حکمت می‌دانند و افعال خداوند را برخاسته از مقام عدل و حکمت او می‌شمرند. لذا هرگونه فعلی که خارج از این محدودهٔ باشد هرگز از جانب حق‌تعالی انجام نمی‌گیرد؛ از جمله کسی گناه کند و از محدودهٔ اراده بیرون باشد، آن‌گاه مورد عتاب و عقاب قرار گیرد!

زمینه تمسّك جسته است؛ از جمله:

۱. «وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلوُنَ[1]؛ شما و آن‌چه انجام می‌دهید، خدا آفریده است».

۲. «أللّٰهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ[2]؛ خداوند آفرینندهٔ همه چیز است».

۳. «ما أَصابَ مِنْ مُصيبَة في الْأَرْضِ وَ لاٰ في أَنْفُسِكُمْ إلاّٰ في كِتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها[3]؛ هیچ ناگواری نه در زمین و نه در نفْس‌های شما [= در زندگی شما] رخ نمی‌دهد مگر آن که پیش از این‌که آن‌را پدید آوریم در دفتر سرنوشت ثبت گردیده است».

۴. «وَ أَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَ أَبْكىٰ[4]؛ و او است که می‌خنداند و می‌گریاند».

قایلین به جبر اضافه کرده‌اند:

۵. «وَ ما تَشاؤونَ إلاّٰ أَنْ يَشاءَ اللّٰهُ[5]؛ [و انجام عملی را] اراده نمی‌کنید مگر آن‌که خداوند اراده کرده باشد».

۶. «ماكانوا لِيُؤْمِنوا إلاّٰ أَنْ يَشاءَاللّٰهُ[6]؛ ایمان نمی‌آوردند مگر آن‌که خدا بخواهد».

۷. «وَلَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ[7]؛ و در حقیقت بیش‌ترین جن و انس را برای دوزخ آفریده‌ایم»؛ یعنی در اصل آفرینش برای تباه بودن و عقاب شدن آفریده شده‌اند، نه آن‌که خود موجب تباهی خویش گردیده تا با دست خود عقوبت را برای خود فراهم کرده باشند![8]

فرضیّهٔ کسب

ابوالحسن اشعری برای توجیه نمودن رأی خود ـ در مقابل اعتراضاتی که بر وی شده که اگر افعال اختیاری انسان از ارادهٔ او بیرون باشد جایی برای مطرح ساختن صفات فضائل و رذائل، باقی نمی‌ماند و نیز مسألهٔ ستایش و نکوهش و مدح و ذمّ موردی نخواهد داشت، علاوه که تبشیر و انذار و ترغیب و تهدید و وعد و وعید و

۱. صافات۳۷: ۹۶.
۲. زمر۳۹: ۶۲.
۳. حدید۵۷: ۲۲.
۴. نجم۵۳: ۴۳.
۵. انسان ۷۶: ۳۰.
۶. انعام۶: ۱۱۱.
۷. اعراف۷: ۱۷۹.
۸. ر.ک: الإبانه، ص ۶ و ص ۵۹ ـ ۴۹. اللمع، ص ۱۱۳ هر دو از ابوالحسن اشعری. تفتازانی، شرح عقاید نسفیه، چاپ کابل، ص ۶۱ ـ ۶۰.

مثوبت و عقوبت، مفهومی نخواهدداشت و اصولاً شرایع الهی و ارسال رُسُل و انزال کُتُب، لغو خواهدنمود ـ برای موجّه ساختن مذهب خویش، مسأله‌ای را به‌نام «کسب» مطرح ساخته و بدین سبب افعال اختیاری انسان را بدو منتسب دانسته است، گرچه با ارادهٔ مستقیم حق‌تعالی صورت می‌گیرد. در این‌باره چنین گوید: «دو اراده؛ یکی قدیم و دیگری حادث در موقع انجام‌گرفتن هر عمل اختیاری انسان وجود دارد. ارادهٔ قدیم همان ارادهٔ ازلی الهی است که علّت اصلی تحقق یافتن هر پدیده‌ای است و ارادهٔ حادث ارادهٔ انسان است که خواسته چنین عملی را ـ به‌گمان خود ـ انجام دهد. ولی ارادهٔ حادث انسان، هیچ‌گونه تأثیری در انجام یافتن آن عمل ندارد، تنها ارادهٔ ازلی الهی است که مؤثر است و بس. در نهایت چون انسان اراده کرده بود که انجام شود و خداوند با ارادهٔ خویش آن‌را انجام داد، این عمل بدو (انسان) منتسب می‌گردد و او (انسان) با اراده نمودن خود (گرچه بی تأثیر است)، آن عمل را برای خویش کسب کرده؛ یعنی فراهم نموده است.

خلاصه: سنّت الهی برآن تعلق یافته که هرگاه بنده‌ای چیزی بخواهد، خداوند آن را ـ طبق خواستهٔ او ـ انجام دهد و لذا حسن و قبح آن عمل و پی‌آمدهای نیک و بد آن، گردن‌گیر انسان است، گرچه با إرادهٔ أزلی الهی انجام یافته است».

نقد فرضیّهٔ کسب

عمده اشکالی که بر فرضیّهٔ کسب وارد می‌باشد، نقش نداشتن ارادهٔ انسان در انجام فعل اختیاری او است، زیرا نقش اراده بر این فرض، نقش علم است در معلوم، نه نقش علّت در معلول، زیرا اشعری بر این باور است که افعال عباد به‌طور استقلال با ارادهٔ ازلی حق‌تعالی انجام می‌گیرد و ارادهٔ حادث عبد نقشی در تحقق آن ندارد جز آنکه موجب انتساب به‌وی می‌گردد. ولی این سؤال باقی است که چگونه عمل موجب انتساب می‌گردد با آنکه انسان دخالتی در تحقّق آن نداشته است؟

اشعری درکتاب «مقالات الإسلامیین» تصریح می‌کند که آن‌چه از خیر و شر واقع می‌گردد همان است که خدا خواسته و هرچه هست با ارادهٔ او است. همان‌گونه که

خداوند فرموده: «وَ ما تَشاؤونَ إلاّ أَنْ يَشاءَ اللهُ[1]؛ و چیزی را نتوانید خواست جز آن‌که خدا خواسته باشد». هرچه خدا بخواهد می‌شود و هرچه نخواهد نمی‌شود و هیچ کس نمی‌تواند کاری انجام دهد پیش از آن‌که خدا انجام دهد، یا توانایی انجام کاری داشته باشد که بیرون از علم الهی باشد، یا کاری انجام دهد که در علم خداوند انجام ندادن آن گذشته باشد. از این رو خداوند خواسته تا کافران کفر ورزند همان‌گونه که خواسته است آنان را رها کرده و گم‌راه ساخته و بر دل‌های‌شان مهر زده است[2].

در کتاب «الإبانه» می‌گوید: «خداوند مؤمنان را موفّق ساخت و مورد عنایت قرار داد، آنان را سامان داده و رهنمودشان گردید. کافران را گم‌راه ساخت و رهنمودشان ننمود. با ارائهٔ دلایل مورد عنایتشان قرار نداد و اگر مورد عنایتشان قرار می‌داد و کارشان را سامان می‌داد هرآینه به صلاح می‌گراییدند و اگر هدایتشان می‌کرد هدایت می‌شدند. خداوند می‌تواند کار کافران را سامان دهد و مورد عنایتشانْ قرار دهد تا مؤمن گردند. ولی خواسته است تا کافر باشند، همان‌گونه که در علم ازلی او گذشته است، لذا آنان را رها ساخته و بر دل‌های‌شان مهر زد»[3].

از این رو، روشن نگردید که نقش ارادهٔ حادث چیست، با فرض آن‌که نقش اساسی را علم ازلی و ارادهٔ ازلیِ حق‌تعالی ایفا می‌کند؟!

پیروان مکتب اشعری در تفسیر و تبیین نقش کسب، دچار دگرگونی فکر و اندیشه گردیده‌اند و هر یک به تناسب فهم خویش تفسیری کرده که بر مشکل افزوده و برخی برای حلّ معضل به کشف باطنی احاله کرده‌اند، که خود احاله به مجهول است[4].

۱. انسان۷۶: ۳۰. تکویر۸۱: ۲۹.
۲. مقالات الإسلامیین، ج ۱، ص ۳۲۱ ـ ۳۲۰.
۳. الإبانة، ص ۷ ـ ۶.
۴. ر. ک: تفتازانی، شرح عقاید نسفیه، ص ۶۶ ـ ۶۵. شیخ عبدالوهاب شعرانی، الیواقیت و الجواهر، ج ۱، ص ۱۴۱ ـ ۱۳۹. ابن عربی، فتوحات مکیّه. ج ۱، ص ۱۷۷ و ج ۴، ص ۳۴ ـ ۳۳. برای تفصیل بیش‌تر رجوع شود به التمهید، ج ۳، ص ۷۴ ـ ۷۰ و ۱۵۶ ـ ۱۵۵.

افعال اختیاری

بدون شک، ارادهٔ شخصی انسان در انجام کارهای اختیاری وی نقش دارد، بدین سبب افعال وی به‌وی منتسب می‌گردد و پی آمدهای نیک و بد آن، گردن‌گیر خود اوست. این چیزی است که هر که به‌وجدان خود رجوع کند به‌خوبی درمی‌یابد که در انجام کار نیک و بد آزاد است؛ اگر بخواهد می‌تواند انجام دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد و کاملاً روشن است که در انجام هر عمل اختیاری، تحمیلی بر او نیست و آزادانه انجام می‌دهد. لذا این امر، از قضایای وجدانی محسوب می‌شود؛ یعنی روشن بودن آن ضروری و بدیهی است و بداهت آن از وجدان درونی انسان سر چشمه گرفته‌است و نیازی به استدلال و اقامهٔ برهان ندارد.

به‌علاوه همان‌گونه که قبلاً اشارت رفت، تحسین و تقبیح، ستایش و نکوهش، تبشیر و انذار و نیز ثواب و عقاب، در صورتی قابل توجیه است که انجام افعال زیبا و زشت از روی اختیار انجام گیرد و فضیلت و رذیلت شمرده‌شود.

سرتاسر قرآن پر است از ستایش‌ها و نکوهش‌ها که بر فضائل و رذائل اخلاقی و رفتاری انسان‌ها صورت گرفته‌است. با قطع نظر از مسألهٔ تکالیف شرعی که از توانایی انسان بر اِعمال قدرت و امکان انتخاب حکایت دارد، وگرنه عبث و بیهوده می‌نمود.

این‌گونه آیات از محکمات شمرده می‌شوند، زیرا با فطرت و وجدان آدمی سازگار است و آیات به ظاهر مخالف، متشابه‌اند که بایستی بر وفق همین آیات تفسیر و تبیین شوند[1].

اینک نمونه‌های از آیاتی که بر اختیاری بودن افعال ارادی انسان دلالت دارد:

۱. «**وَ مَنْ أَرادَ الْآخِرَةَ وَ سَعیٰ لَها سَعْیَها وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولٰئِكَ كانَ سَعْيُهُمْ مَشْكوراً**[2]؛ هر که حیات جاوید را خواهان است و در آن راستا کوشش کند، به شرط آنکه باور داشته باشد، کوشش آنان [هدر نرفته و به نتیجهٔ مطلوب رسیده و] مورد حق‌شناسی واقع خواهد شد».

---

۱. یعنی توجیه گردیده: تأویل صحیح آن روشن گردد.

۲. اسراء۱۷: ۱۹.

۲. «فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحاتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلاٰ كُفْرانَ لِسَعْيِهِ وَ إِنّا لَهُ كاتِبونَ[1]؛ پس هر که کارهای شایسته انجام دهد و مؤمن باشد، کوشش او نادیده گرفته نمی‌شود و ماییم که عمل او را برایش ثبت و ضبط می‌کنیم».

۳. «كلُّ امْرِءٍ بِما كَسَبَ رَهينٌ[2]؛ هر کس در گرو دست‌آورد خویش است». یعنی پی آمد آن به خود او باز می‌گردد.

۴. «ظَهَرَ الْفَسادُ في الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدي النّاسِ[3]؛ بر اثر آن‌چه انسان‌ها با دست‌های خود فراهم آورده‌اند تباهی، صحرا و دریا را فراگرفته‌است».

۵. «وَ ما مَنَعَ النّاسَ أَنْ يُؤْمِنوا إِذْ جاءَهُمُ الْهُدىٰ[4]؛ چه چیز مانع مردم از ایمان آوردن گردید، آن‌گاه که هدایت برایشان آمد».

در منطق اشعری، می‌بایست گفت: تو ـ خطاب به خدا ـ نخواسته‌ای!

۶. «وَ مَنْ يَعْمَلْ سوءًا أَوْيَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللهَ يَجِدِاللهَ غَفُوراً رَحيماً[5]؛ و هر کس کار بدی کند یا به خود ستم روا دارد، سپس از خدا آمرزش بخواهد، خدا را آمرزندهٔ مهربان خواهد یافت».

اگر انسان در انجام کار زشت اختیاری نداشته باشد، چگونه می‌شود کار او را عمل قبیح شمرد، یا آن‌که ستمی به خود روا داشته باشد. آن‌گاه چرا خواهان گذشت باشد؟!

۷. «لاٰ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاّٰ وُسْعَها لَها ماكَسَبَتْ وَ عَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ[6]؛ خداوند کسی را جز به قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند. هرچه [خوبی] کند به سود او است و هرچه [بدی] کند به زیان او است».

این آیه به خوبی دلالت دارد که انسان خود توانایی انجام کار نیک و بد را دارد، که تکلیف بر حسب توانایی او می‌باشد و پی آمدهای سود و زیان آن به خود او باز می‌گردد.

۸. «لاٰإِكْراهَ في الّدينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ[7]؛ در دین اکراهی نیست. راه صلاح از

---

۱. انبیا۲۱: ۹۴.
۲. طور۵۲: ۲۱.
۳. روم۳۰: ۴۱.
۴. اسراء۱۷: ۹۴.
۵. نساء۴: ۱۱۰.
۶. بقره۲: ۲۸۶.
۷. بقره۲: ۲۵۶.

راه فساد جدا و روشن است». زیرا حقیقت دین، باور است که می‌بایست با آشکار شدن دلایل حاصل گردد، و هرگونه تحمیل و اِکراه در آن راه ندارد.

۹. «سَيَقولُ الَّذينَ أَشْرَكوا لَوْ شاءَاللهُ ما أَشْرَكْنا وَلاٰ آباؤُنا وَ لاٰ حَرَّمْنا مِنْ شَيءٍ. كَذٰلِكَ كَذَّبَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتّىٰ ذاقوا بَأْسَنا. قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجوهُ لَنا إِنْ تَتَّبِعونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلّاٰ تَخْرُصونَ»[1]؛ هرآینه مشرکان خواهند گفت: اگر خدا می‌خواست نه ما و نه پدران ما شرک نمی‌ورزیدیم و چیزی را [بر خود] تحریم نمی‌کردیم. آری، چنین دروغی را پیشینیان آنان نیز گفته و دچار عقوبت ما گردیده‌اند. [به آنان]بگو: [در این گفتار] آیا دلیل علم‌آوری نزد شما هست که برای ما آشکار کنید [یا آن‌که] تنها از گمان و پندار خود پیروی می‌کنید؟ آری این گفتار جز گزافه گویی بیش نیست».

اساساً جاهلیّت عرب بر این گمان بوده که انسان از خود اختیاری ندارد و در زندگی تابع سرنوشت است و هرچه خدا خواسته انجام می‌گیرد، با این پندار خواسته‌اند تا سرپوشی بر روی کارها و رفتارهای زشت خود بگذارند.

خداوند، آنان را در این گزافه گویی نکوهش می‌کند، که این چه پنداری است که دربارهٔ خداوند روا می‌دارید، در حالی که خداوند خود از آن آگاه نیست؟!.

لذا خداوند در آیات دیگر می‌فرماید: «قُلْ أَتُنَبِّؤونَ اللهَ بِما لاٰ يَعْلَمُ»[2]؛ بگو چیزی را به خدا گزارش می‌دهید که به آن آگاه نیست؟!».

ابوالحسن اشعری ـ در مسألهٔ جَبْر ـ از جدّ خود ابوموسی اشعری ارث برده است، که بر وفق باورهای جاهلیّت عرب به جبر عقیده داشت. عبدالکریم شهرستانی گفت‌وگویی را از وی با عمرو بن عاص در این‌باره نقل می‌کند: «عمرو به ابوموسی گفت: چه کسی را بیابم تا شکایت خدا را نزد او ببرم؟ ابوموسی گفت: من آن کس هستم هرچه داری بگو! عمرو گفت: خداوند خود چیزی را بر من تقدیر کرده، سپس مرا برآن عقوبت می‌کند!؟ ابوموسی گفت: آری! عمرو گفت: چرا و برای چه؟ ابوموسی گفت: زیرا او بر تو ستمی روا نمی‌دارد. آن‌گاه عمرو ساکت گردید و پاسخی نداشت»[3].

---

۱. انعام ۶: ۱۴۸.
۲. یونس ۱۰: ۱۸، و با تعبیری دیگر در سورهٔ رعد ۱۳: ۳۳.
۳. ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۹۴.

مقصود ابوموسی از عبارت اخیر آن است که خداوند هرچه بخواهد با آفریدهٔ خود انجام می‌دهد و چون آفریدهٔ او است ستمی روا نداشته است. این همان گفتار ابوالحسن است که ظلم از دیگران ناروا است و آن‌چه خدا روا می‌دارد ستمی شمرده نمی‌شود[1].

۱۰. «إِنَّ هٰذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلىٰ رَبِّهِ سَبيلاً[2]؛ این [قرآن] اندرزی است، پس هر که [اندیشد و] خواسته باشد می‌تواند [بدین وسیله] راه خود را به سوی پروردگار خود در پیش گیرد».

این آیه به خوبی روشن می‌سازد که آن‌چه از جانب حق‌تعالی است راه‌نمایی‌های برونی و برانگیختن فطرت و خرد درونی است، تا انسان خود آزادانه راه خود را به سوی حق و حقیقت بیابد.

اِضلال یا خذلان

در بسیاری از آیات قرآنی مسألهٔ «اِضلال» مطرح و به خدا نسبت داده شده است. با این‌که اضلال به‌معنای گم‌راه کردن، یک عمل ضد ارزشی و ضد خدایی است! لذا باید در مفهوم اضلال منتسب به ساحت قدس الهی دقت‌نظر شود، تا روشن گردد که کاربرد این واژه جنبهٔ مجازی دارد و استعاره‌ای بیش نیست و هرگز معنای حقیقی آن مقصود نمی‌باشد.

«اضلال» ـ منتسب به پروردگار ـ به‌معنای «خذلان» است؛ یعنی به خود واگذار کردن و از عنایت خاصّ محروم نمودن، آن هم بر اثر عناد و لجاجتی است که افراد مقاوم در مقابل حقّ از خود نشان می‌دهند. پس خود نخواسته‌اند تا مشمول عنایت حضرت حق گردند، و چون شایستگی و آمادگی لازم را در خود فراهم نساخته‌اند، به خود رها شده‌اند.

«يُثَبِّتُ اللهُ الَّذينَ آمَنوا بِالْقَولِ الثّابِتِ في الْحَياةِ الدُّنْيا وَ في الْآخِرَةِ، و يُضِلُّ اللهُ الظّالِمينَ[3]؛ خداوند کسانی که ایمان دارند را بر گفتار ثابت استوار می‌دارد، چه در این جهان چه

---

۱. ر.ک: اشعری، اللمع، ص ۱۱۷ ـ ۱۱۶.

۲. مزمّل ۷۳: ۱۹.

۳. ابراهیم ۱۴: ۲۷.

در سرای جاوید. کسانی که [بر خود] ستم روا داشته [و از فطرت و منهج شرع کنار زده‌اند] خداوند آنان را به خود واگذار می‌کند».

همین است تفسیر «یُضِلُّ مَنْ یَشاءُ» ـ همان‌گونه که اشارت رفت ـ به‌دلیل «قُلْ إِنَّ اللهَ یُضِلُّ مَنْ یَشاءُ وَ یَهْدي إِلَيْهِ مَنْ أَنابَ»[1]. پس هرکس را که خداوند اِضلال می‌کند (خذلان = به خود واگذاری) کسانی‌اند که در پی «انابه» (بازگشت به سوی حقّ) نبوده‌اند. «وَغَرَّهُمْ في دينِهِمْ ما كانوا يَفْتَرونَ»[2]؛ یعنی شیوهٔ آنان، که بیهوده رفتن و ناروا سخن گفتن است، آنان را به غرور و سرکشی واداشت.

«فَأَمَّا الَّذينَ آمَنوا بِاللهِ وَاعْتَصَموا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ في رَحْمَةٍ مِنْهُ وَ فَضْلٍ وَ يَهْديهِمْ إِلَيْهِ صِراطاً مُسْتَقيماً»[3]؛ ولی کسانی که به خدا ایمان آورده و به ریسمان او چنگ زده‌اند، به زودی آنان را در جوار رحمت او درآورده و فزونی عنایت خود، آنان را فرا می‌گیرد و ایشان را به سوی خود، به راهی راست [مستقیم و استوار] هدایت کند».

ختم و طبع

واژه‌های ختم و طبع و غشاوه که در قرآن به‌کار رفته، در همین زمینه است و مقصود حجابی است که انسان‌های معاند و سرکش با سوء رفتار و کردار خود، برای خویش فراهم ساخته‌اند.

«خَتَمَ اللهُ عَلىٰ قُلوبِهِمْ وَ عَلىٰ سَمْعِهِمْ، وَ عَلىٰ أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ»[4]؛ خداوند بر دل‌های‌شان و بر حسّ شنوایی‌شان مهر نهاده و بر چشمانشان پوششی افکنده شده است».

«وَ طُبِعَ عَلىٰ قُلوبِهِمْ فَهُمْ لا يَفْقَهونَ»[5]؛ و بر دل‌های‌شان ـ که جای‌گاه ادراک است ـ مهر و موم زده شده است در نتیجه قدرت درک ندارند».

ولی زمینهٔ این مهر و موم و پردهٔ حجاب را خود فراهم ساخته‌اند. در آیات دیگر، این جهت به خوبی روشن است: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَواهُ وَ أَضَلَّهُ اللهُ عَلىٰ عِلْمٍ وَ خَتَمَ

---

۱. رعد۱۳: ۲۷.
۲. آل‌عمران۳: ۲۴.
۳. نساء۴: ۱۷۵.
۴. بقره۲: ۷.
۵. توبه۹: ۸۷.

عَلىٰ سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ[۱]؛ آیا نمی‌بینی کسی راکه خواسته‌های نفسانی خود را خدای خود قرار داده و از این رو، خداوند با علم به این جهت، او را به خود واگذارکرده و بر گوش و دلش مهر زده‌است».

«ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنوا ثُمَّ كَفَروا فَطُبِعَ عَلىٰ قُلوبِهِمْ[۲]». «بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْها بِكُفْرِهِمْ[۳]»؛ یعنی اینان پس از ایمان آوردن ظاهری که برایِ فریب دادن مؤمنان بوده است،کفر ورزیدند تا بدین سبب مواضع مؤمنین را متزلزل سازند. از این رو بر دل‌های‌شان مهر دل‌مردگان زده شد.

«كَذٰلِكَ يَطْبَعُ اللهُ عَلىٰ كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبّارٍ[۴]؛ این چنین است که خداوند بر دل هـر خودخواه سرکشی مهر [شقاوت] می‌نهد». از این رو، از زبان خود آنان این حقیقت تلخ را حکایت می‌کند و خود اعتراف دارند که زمینهٔ حق‌ستیزی را خـود فـراهـم ساخته‌اند: «كِتابٌ فُصِّلَتْ آياتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمونَ. بَشيراً وَ نَذيراً فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لاٰ يَسْمَعونَ وَ قالوا قُلوبُنا في أَكِنَّةٍ مِمّا تَدْعونا إِلَيْهِ وَ في آذانِنا وَقْرٌ وَ مِنْ بَيْنِنا وَ بَيْنِكَ حِجابٌ فَاعْمَلْ إِنَّنا عامِلونَ[۵]؛ [این قرآن]کتابی است که بیانات آن به‌طور روشن و به زبان عربی [آشکار] برای گروهی که می‌دانند [و چندان نادان نیستند که چیزی نفهمند] نوید دهنده و بیم‌دهنده است. و[لی] بیش‌تر آنان روی گردان شدند، از این رو نشنیده گرفتند. و گفتند: دل‌های ما از آن‌چه ما را به سوی آن می‌خوانی در پوشش است و درگوش‌های ما نیز سنگینی وجود دارد [که جلوی شنوایی ما راگرفته است] و میان ما و تو حجاب و حایلی وجود دارد [نه تو را می‌بینیم و نه گفته‌های تو را می‌شنویم] پس توکار خودگیر و ماکار خودگیریم».

پُر روشن است که این‌گونه برخورد و این‌گونه گفتار، از لجاجت و عـناد مـفرط حکایت دارد و تمامی این تعابیر، تمثیل و استعاره‌ای بیش نیست. لذا خداوند آنان را نکوهش می‌کندکه از روی حق‌ستیزی چنین گفتاری می‌گویند «وَ قالوا قُلوبُنا غُلْفٌ.

---

۱. جاثیه۴۵: ۲۳.
۲. منافقون۶۳: ۳.
۳. نساء۴: ۱۵۵.
۴. غافر۴۰: ۳۵.
۵. فصّلت۴۱: ۵ ـ ۳.

بَلْ لَعَنَهُمُ اللهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَليلاً ما يُؤْمِنونَ[1]؛ و گفتند: دل‌های ما در غلاف است [پوششی آن را فرا گرفته، ولی نه، چنین نیست] بلکه خدا به سزای کفر [و حق ستیزی]شان، لعنتشان [= مطرود درگاهش] کرده است، پس چه اندک‌اند کسانی که ایمان می‌آورند».

---

۱. بقره۲: ۸۸.

فصل هفتم

وجوه و نظائر در قرآن

یکی از مسایل قرآنی، مسألهٔ «وجوه و نظائر» است، که راه احتمال را در فهم معانی قرآن باز نموده و گاهی موجب اشتباه برخی و گاه موجب دست‌آویزی برای فتنه‌جویان شده است. فهم معانی قرآن نیاز به ورزیدگی و اندیشهٔ عمیق دارد تا امکان سدّ احتمالات میسّر گردد، لذا شناخت وجوه و احتمالات و نیز اشباه و نظائر یک ضرورت تفسیری به‌شمار می‌رود. در این زمینه کتاب‌ها و رساله‌های فراوانی نوشته شده و نیز تألیفاتی با عنوان «غریب القرآن» یا «تأویل مشکل القرآن» ارائه شده است. پیشینیان در این زمینه کوشش فراوانی نموده و برای حل مشکلات قرآنی آثار نفیسی از خود به یادگار گذارده‌اند.

اولین کسی که در این وادی قدم نهاد، ابوالحسن مقاتل بن سلیمان بلخی خراسانی (متوفای ۱۵۰) است. وی از تابعین به‌نام شمرده‌می‌شود[1]. کتاب وی

---

۱. از معاصرین وی و کمی پس از وی که در این زمینه نوشته‌اند، می‌توان افراد زیر را نام برد: ۱. ابان بن تغلب بن رباح (متوفای ۱۴۱)، تابعی بزرگ و صحابی برومند سه امام: علی بن الحسین السجاد و محمد بن علی الباقر و جعفربن محمد الصادق، که دارای منزلتی شامخ می‌باشد؛ ۲. محمد بن السائب کلبی (متوفای ۱۴۶) صاحب تاریخ و تفسیر معروف؛ ۳. مورّج بن عمرو سدوسی (متوفای ۱۷۴)؛ ۴. علی بن حمزهٔ کسائی (متوفای ۱۸۲) از قرّاء سبعه و نحوی معروف؛ ۵. نظر بن شمیل (متوفای ۲۰۳)؛ ۶. قطرب محمد بن المستنیر (متوفای ۲۰۶)؛ ۷. فرّاء یحیی بن زیاد (متوفای ۲۰۷)، نحوی و ادیب بزرگ معروف؛ ۸. ابوعبیده معمر بن مثنّی (متوفای ۲۱۰) لغوی مشهور؛ ۹. اخفش اوسط سعید بن مسعده (متوفای ۲۱۶)؛ ۱۰. ابوعبید قاسم بن سلام (متوفای ۲۲۳)؛ ۱۱. ابوالعباس ثعلب احمد بن یحیی بن یسار (متوفای ۲۹۱)؛ ۱۲. احمد بن محمد بن یزداد بن رستم (متوفای حدود سال ۳۰۰)؛ ۱۳. ابراهیم بن محمد نفطویه (متوفای ۳۲۳)؛ ۱۴. احمد بن کامل بن شجره⇐

اکنون در دست‌رس است و با ضمیمهٔ تحقیق دکتر عبدالله محمود شحاتة به سال ۱۹۷۵ م به‌چاپ رسیده‌است.

پس از وی افراد دیگری نیز در این مسیر گام نهاده‌اند. به گفتهٔ جلال الدین سیوطی، ابوالفرج (متوفای ۵۹۷)، واعظ و محدّث و مفسر معروف و ابن‌دامغانی و ابوالحسین محمد بن عبدالصمد مصری و ابن فارس و دیگران، در این زمینه کتاب‌هایی نوشته‌اند؛ که کتاب ابن فارس در اختیار جلال الدین سیوطی بوده و در کتاب «اتقان» از آن نقل کرده‌است.

عمده‌ترین کتاب دردست در این زمینه کتاب «وجوه و نظائر» نوشتهٔ ابوالفضل حُبیش بن ابراهیم تفلیسی (متوفای حدود سال ۶۰۰) است. این کتاب به فارسی نگاشته‌شده و دکتر مهدی محقق آن‌را تحقیق نموده در اختیار خوانندگان قرار داده است. این کتاب در واقع، تکمیل شدهٔ کتاب مقاتل ابن‌سلیمان است. مؤلف ابتدا به عربی برآن افزوده سپس با اضافاتی آن‌را به فارسی درآورده‌است. خود چنین گوید:

«چون از تصنیف کتاب «بیان التصریف» بپرداختم، نگاه کردم به کتاب «وجوه القرآن» که مقاتل بن سلیمان‌﷫ به تازی ساخته بود بسیارکلمت را از اسماء و افعال و حروف که او شرح آن، دو وجه یا سه وجه بیان کرده بود، درکتاب تفسیر ابوالحسین ثعلبی‌﷫ هرکلمتی را چهار و پنج وجه موجود یافتم و بسیارکلمت را که او سه و چهار وجه گفته بود، در تفسیر ثعلبی هر یک را شش و هفت وجه معنی یافتم. و بسیارکلمت را وجوه فروگذاشته بود. و نیز ترتیب کتاب نه بر طریقی نهاده بود که استخراج آن‌چه طلب کنند به‌وقت حاجت شرح وجوه آن کلمت را به زودی بیابند. پس چون احوال کتاب وی بدین صفت دیدم خواستم که در وجوه قرآن کتابی سازم کامل و مفید که آن‌چه درکتاب ثعلبی و تُفَسّیر سورآبادی و تفسیر نقاش و تفسیر شاپور و تفسیر واضح و درکتاب مشکل (ابن) قتیبه وکتاب غریب القرآن عُزیری در وجوه قرآن بیان کرده است، بر طریق اختصار آن جمله درکتابم موجود باشد... و بر وسع طاقت شرح وجوه هرکلمتی را به پارسی واضح بیان کردم و هر

⇐(متوفای ۳۵۰)؛ ۱۵. ابوعبدالله محمدبن یوسف کفرطایی (متوفای ۴۵۳). ر.ک: مقدمهٔ کتاب «وجوه القرآن» حبیش تفلیسی، تحقیق دکتر مهدی محقق، ص ۲۲ ـ ۲۱.

وجهی چند آیت از قرآن به‌دلیل آوردم...»[۱].

تعریف وجوه و نظائر

وجوه، در بارهٔ محتملات معانی به‌کار می‌رود و نظائر، دربارهٔ الفاظ و تعابیر. اگر در لفظ یا عبارتی چند معنا احتمال رود، این معانی را «وجوه» گویند. بدین معنا که عبارت مذکور را بتوان بر چند وجه تعبیرکرد و هر وجهی را تفسیری شمرد. نظائر در الفاظ یا تعابیر مترادفه به‌کار می‌رود و آن هنگامی است که چند لفظ (کلمه یا جمله) یک معنای تقریبی واحد را افاده کنند. این بیش‌تر در الفاظی یافت می‌شود که دارای معانی متقارب و مترادف باشند و جدا ساختن آن‌ها گاه دشوار می‌نماید. در قرآن از هر دو نوع فراوان یافت می‌شود. لذا شناخت وجوه و نظائر در قرآن یک ضرورت تفسیری به‌شمار می‌رود.

جلال الدین سیوطی در تعریف وجوه چنین گوید: «فالوجوه للفظ المشترك الذی یستعمل في عدة معانٍ، کلفظ الأُمّة..»[۲]؛ وجوه لفظ مشترکی را گویند که در چند معنا به‌کار می‌رود، مانند لفظ "امّت" که به سه معنا آمده: ملت، طریقت و مدّت». اُمّت به‌معنای مِلت در آیهٔ: «**وَ کَذٰلِكَ جَعَلْناکُمْ اُمَّةً وَسَطاً**»[۳]؛ این چنین است که ما شما را ملتی میانه قرار دادیم». امّت به‌معنای طریقت نظیر آیهٔ: «**إنّا وَجَدْنا آبائَنا عَلیٰ اُمَّةٍ وَ إنّا عَلیٰ آثارِهِمْ مُقْتَدوُنَ**»[۴]؛ ما پدرانمان را بر طریقتی [روشی] یافتیم و ما همان را دنبال می‌کنیم». امّت به‌معنای مدت نظیر آیهٔ: «**وَ قالَ الَّذي نَجا مِنْهُما وَ ادَّکَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ**..»[۵]؛ و آن کس از آن دو [زندانی]که نجات یافته و پس از مدتی [یوسف را] به‌خاطر آورده بود، گفت...».

در تعریف نظائر گوید: «والنظائر، کالألفاظ المتواطئة... ؛ نظائر الفاظی راگویند که با یک دیگر هم‌آهنگ و هم‌تا باشند» مانند الفاظ مترادفه که معانی آن‌ها یک‌سان یا نزدیک به هم باشند.

---

۱. از مقدمهٔ مؤلّف بر کتاب، ص ۲ ـ ۱.
۲. الاتقان، ج ۲، ص ۱۲۱.
۳. بقره ۲: ۱۴۳.
۴. زخرف ۴۳: ۲۳.
۵. یوسف ۱۲: ۴۵.

وجوه محتمله در الفاظ و عبارات قرآن، به‌ویژه در جمله‌های ترکیبی ـ چنان‌چه اشارت رفت ـ فراوان است و تا کَسی این وجوه محتمله را ندانند، درست را از نادرست تشخیص نخواهد داد و بر حقیقت تفسیر آیه آگاه نخواهند شد چه پی‌بردن به حقیقت، به‌میزان تشخیص و توانایی جدایی صحیح از مستقیم بستگی دارد. به هر تقدیر در قرآن این ویژگی وجود دارد که در بسیاری از تعابیر آن راه احتمالات باز است. برای روشن شدن معنا باید راه احتمالات سدّ شود.

مولا امیرمؤمنان علیه السلام فرموده: «القرآن حمّال ذو وجوه؛ قرآن محتملات گوناگونی را پذیرا است». هر یک از آیات کشش معانی مختلفی را دارد لذا باید اندیشید تا راه درست را برای رسیدن به معانی صحیح یافت. این سخن را علی علیه السلام هنگامی به ابن عباس فرمود که خواست او را به احتجاج با خوارج روانه کند. آن‌گاه دستور فرمود: «لا تخاصمهم بالقرآن، فإنّ القرآن حمّال ذو وجوه تقول و يقولون... ولكن حاججهم بالسّنّة، فإنّهم لن يجدوا عنها محيصاً[1]؛ با قرآن با آنان درگیر نشو، زیرا قرآن معانی گوناگونی را پذیرا است، می‌گویی و می‌گویند... ولی با سنّت با آنان از در گفتگو درآی، زیرا راه چاره‌ای جز پذیرفتن و تسلیم شدن نخواهند داشت». ابن عباس با انجام دستور امیرمؤمنان بر خصم پیروز گردید.

از این رو، از قتادة بن سلیمان نقل است که گفت: «لا يكون الرجل فقيهاً كلّ الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة؛ فقیه توانا کسی است که برای قرآن وجوه محتملهٔ فراوان بداند». از ابوالدرداء نیز روایت شده: «إنّك لن تفقه كلّ الفقه حتى ترى للقرآن وجوهاً»[2]. پس درک صحیح قرآن در آن است که یک مفسّر دانا تمامی وجوه محتملهٔ آیات را بداند و بتواند صحیح آن‌را از سقیم جدا سازد. لذا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «القرآن ذلول ذو وجوه، فاحملوه على أحسن الوجوه[3]؛ قرآن هم‌چون شتر رام به هر طرف می‌توان او را برد، ولی آن‌را بر بهترین وجه راه برید».

---

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج‌البلاغة، ج ۱۸، ص ۷۱، شمارهٔ نامهٔ ۷۷.

۲. سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۲۲ ـ ۱۲۱.

۳. تفسیر صافی، ج ۱، مقدمهٔ ۵، ص ۲۱.

اقسام وجوه و نظائر

هر یک از وجوه و نظائر گاه در کلمات اِفرادی هستند و گاه در جمله‌بندی‌های کلامی، که برای هر یک از چهار دسته شواهد بسیاری در قرآن یافت می‌شود. برای هر یک به ترتیب نمونه‌هایی می‌توان آورد:

۱. وجوه محتملات معانی در کلمات اِفرادی؛ مانند:

امّت: که در قرآن به سه معنا آمده، چنان‌چه یادآور شدیم.

برهان: در آیهٔ «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِها لَوْ لا أَنْ رَأَىٰ بُرْهانَ رَبِّهِ»[۱]. این برهان خدایی کدام است که یوسف را از قصد فحشا بازداشت؟ در پاسخ این سؤال، هفت وجه گفته‌اند:

یک: حکم قطعی الهی در تحریم زنا، که عقوبت دنیوی و اخروی دارد.

دو: آن‌چه را که خداوند به انبیا داده از مکارم اخلاق و صفات عالیه، که از هرگونه آلودگی بپرهیزند.

سه: مقام نبوّت که مانع ارتکاب فحشا و منکر است که از مقام حکمت انبیا سرچشمه گرفته.

چهار: زلیخا در آن هنگام پارچه‌ای بر چهرهٔ بتی که در کنار اتاق بود افکند تا جلوی او مرتکب فحشا نگردد و این عمل هشداری بود برای یوسف تا خود را از دید خداوند دور نبیند.

پنج: در سقف خانه نوشته‌ای پدیدار گشت و زشتی و پلیدی عمل زنا را برای یوسف روشن‌تر ساخت.

شش: حضرت یعقوب را در گوشهٔ اتاق، مجسّم دید که انگشت به دندان گرفته به یوسف یادآور می‌شود تا دامن نبوّت را لکّه دار نکند.

هفت: ایمان راسخ و مقام عصمت حضرت یوسف از پیش مانع هرگونه دست یازیدن به آلودگی‌ها بوده‌است[۲].

در این وجوه محتمله تنها وجه اخیر با مقام شامخ عصمت سازگار است و برخی

---

۱. یوسف ۱۲: ۲۴.

۲. ر.ک: تفسیر فخر رازی، ج ۱۸، ص ۱۲۰ ـ ۱۱۹. مجمع البیان، ج ۵، ص ۲۲۵.

از این وجوه با مقام مَنیع نبوّت سازش ندارد.

۲. وجوه محتمله در رابطه با جمله‌های کلامی؛ مانند آیهٔ «یا أَیُّها الَّذینَ آمَنوا اسْتَجیبوُا لِلّهِ وَ لِلرَّسوُلِ إذا دَعاکُمْ لِمایُحْییکُمْ. وَاعْلَموا أَنَّ اللهَ یَحُولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ وَ أَنَّهُ إِلَیْهِ تُحْشَرونَ»[1]. این آیه مؤمنین را برآن می‌دارد تا دعوت خدا و رسول را با جان و دل بپذیرند زیرا در این پذیرفتن، سعادت حیات و ارزش زندگی را در می‌یابند. آن‌گاه تهدید کرده که در صورت نپذیرفتن، دچار فاجعهٔای بس بزرگ و خطرناک می‌شوند که آن حایل شدن خدا بین آنان و قلب‌های‌شان است و سرانجام بازگشت همه به سوی خدا است.

جملهٔ «وَاعْلَموا أَنَّ اللّهَ یَحُولُ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ» از جمله عبارت‌هایی است که مورد گفتگو قرارگرفته، دربارهٔ آن سخن بسیارگفته‌اند. وجوه محتمله در تفسیر و تأویل آن تا شش گفتار رسیده است.

اشاعره (پیروان مکتب ابوالحسن اشعری) این آیه را دست‌آویز قرار داده گمان برده‌اند که مقصود سلب اختیار مردم در انتخاب راه حق و باطل است، زیرا خداوند میان انسان و خواستهٔ او حایل است، هر آن‌چه او بخواهد می‌شود، نه خود انسان. فخر رازی ـ که اشعری است ـ در ذیل آیه می‌گوید: «کافری که خداوند ایمان او را نخواهد، نمی‌تواند ایمان بیاورد و مؤمنی که خداوند کفر او را نخواسته، نمی‌تواند کفر ورزد». آن‌گاه اضافه می‌کند: «با برهان عقلی این مطلب را ثابت کرده‌ایم، زیرا حالات قلب که همان عقاید و اراده و خواستهٔ او است، همگی از اختیار او بیرون است، زیرا فاعل وگردانندهٔ این حالات صرفاً خداوند است و در دست او است»[2].

ولی اهل تحقیق در این زمینه گفته‌هایی دارند که ذیلاً نقل می‌گردد:

۱. یکی از سنن الهی آن است که گاه میان انسان و خواستهٔ او حایلی به‌وجود می‌آید و شرایط، خلاف خواستهٔ او را بر وی تحمیل می‌کند.

«خدا کشتی آن‌جا که خواهد برد   وگر ناخدا جامه بر تن درد»

هر انسانی باید این احتمال را بدهد که در زندگی وی گاه نقطه عطفی به‌وجود می‌آید و او را از مسیری که انتخاب کرده منحرف می‌سازد. لذا نباید مؤمن به ایمان

---

۱. انفال ۸: ۲۴.

۲. ر.ک: فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۱۵، ص ۱۴۸ ـ ۱۴۷.

خود غرّه شود و عُجب او را فراگیرد و نیز نباید تبه‌کار از رحمت الهی مأیوس گردد. انسان، چه مؤمن و چه گنه‌کار، باید میانهٔ خوف و رجاء، طیّ منزل نماید و این حالت انسان را پیوسته در حالت تعادل نگاه می‌دارد.

۲. خداوند بر همه چیز سلطه دارد و از خود انسان بر او بیش‌تر مسلّط است، هرگز نباید مغرور گردد که هرچه می‌خواهد می‌تواند انجام دهد، بلکه تا ارادهٔ خدا در کار نباشد و اذن او نباشد، هیچ کاری انجام نمی‌پذیرد.

۳. خداوند میان انسان و خواسته‌های او به‌وسیلهٔ مرگ حایل می‌گردد.

۴. خداوند از هر چیز نسبت به انسان نزدیک‌تر است «**وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**[1]؛ و ما از شاهرگ او به او نزدیک‌تریم».

۵. حایل شدن خدا میان انسان و قلب او، کنایه از فراموش کردن خود است. انسانی که خدا را فراموش کرده در واقع خویشتن را فراموش کرده، زیرا انسانیت را فراموش کرده‌است. جامعه‌ای که خدا در آن حاکم نباشد و او را حاضر و ناظر نداند، انسانیت از آن‌جامعه رخت بر می‌بندد و برآن‌جامعه انسانیّت حکومت نمی‌کند، «**نَسُوا اللّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ**[2]؛ خدا را فراموش کردند و او آنان را دچار خود فراموشی کرد»[3].

۶. کنایه از مجموع این معانی است، چنان‌چه علامه طباطبایی اختیار فرموده‌اند[4].

۳. نظائر در کلمات اِفرادی، مانند قلب و فؤاد که هر دو لفظ معنای دل دارند و مقصود شخصیّت واقعی و باطنی انسان است. مانند این دو آیه:

«**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمينُ عَلىٰ قَلْبِكَ لِتَكونَ مِنَ الْمُنْذِرينَ**[5]؛ روح‌الأمین [جبرئیل] آن‌را بر دلت نازل کرد تا از [جملهٔ هشدار] دهندگان باشی».

«**كَذٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَكَ وَ رَتَّلْناهُ تَرْتيلاً**[6]؛ این‌گونه [ما آن‌را به‌تدریج نازل کردیم] تا

---

۱. ق ۵۰: ۱۶.
۲. حشر ۵۹: ۱۹.
۳. این معنا از دقّت بیش‌تری بر خوردار است و با سیاق آیه بهتر سازگار می‌باشد. در جای خود (التمهید ج۳، ص۲۴۵) همین معنا را ترجیح داده‌ایم.
۴. ر.ک: التمهید، ج ۳، ص ۲۵۶ ـ ۲۳۹.
۵. شعراء ۲۶: ۱۹۴ ـ ۱۹۳.
۶. فرقان ۲۵: ۳۲.

قلبت را به‌وسیلهٔ آن استوار گردانیم، و آن‌را به آرامی خواندیم».

هم‌چنین قَلْب و عَقْل و لُبّ، هر سه یک معنا دارند: نیروی إدراک و اندیشیدن. چنان‌چه در آیات زیر است:

«إِنَّ في ذٰلِكَ لَذِكْرىٰ لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهيدٌ[1]؛ قطعاً در این [عقوبت‌ها] برای هر صاحب دل و [اندیشه] و حق نیوشی که خود به‌گواهی ایستد، عبرتی است».

«وَ قالُوا لَوْ كُنّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما كُنّا في أَصْحابِ السَّعيرِ[2]؛ و گویند: اگر شنیده [و پذیرفته] بودیم یا تعقّل [و درک] کرده بودیم، در [میان] دوزخیان نبودیم».

«إِنَّ في ذٰلِكَ لَذِكْرىٰ لِأُولي الأَلْبابِ[3]؛ قطعاً در این [گونه دگرگونی]ها برای صاحبان خرد عبرتی است». هم‌چنین عَلِمَ و عَقِل و رأی و أَبْصَرَ و نَظَر و فَهِم و فَقِه و فَكَّر و أَيْقَن و تَذَكَّر و وَعىٰ تمامی این الفاظ معنای آگاه شدن و دانستن را می‌دهد. چنان‌که در این آیات آمده است:

«وَ قُلْ رَبِّ زِدْني عِلْماً[4]؛ و بگو: پروردگارا! بردانشم بیفزای». «يُفَصِّلُ الْآياتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ[5]؛ نشانه‌ها را برای گروهی که می‌دانند به‌روشنی بیان می‌کند». «إِنَّ في ذٰلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ[6]؛ بی‌گمان در این [امور] برای مردمی که آگاهند دلایل [روشنی] است». «إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعيداً وَ نَراهُ قَريباً[7]؛ آنان [عذاب] را دور می‌دانند و [ما] نزدیکش می‌دانیم». «وَ أَبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرونَ[8]؛ و آنان را بنگر که به‌زودی با دیدهٔ بصیرت بنگرند [=آگاه خواهند شد]». «أَفَلَمْ يَسيرُوا في الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ[9]؛ آیا در زمین سیروسفر نمی‌کنند تا به سرانجام پیشینیان آگاهی یابند؟». «فَفَهَّمْناها سُلَيْمانَ وَ كُلّاً آتَيْنا حُكْماً وَ عِلْماً[10]؛ پس آن [داوری] را به سلیمان فهماندیم [=آگاه ساختیم] و به هر یک [از داود و سلیمان] حکمت و دانش عطا کردیم». «وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِساني يَفْقَهُوا قَوْلي[11]؛ و از زبانم گره به‌گشای [تا] سخنم را

---

۱. ق ۵۰: ۳۷.
۲. ملک ۶۷: ۱۰.
۳. زمر ۳۹: ۲۱.
۴. طه ۲۰: ۱۱۴.
۵. یونس ۱۰: ۵.
۶. رعد ۱۳: ۴.
۷. معارج ۷۰: ۷ ـ ۶.
۸. صافّات ۳۷: ۱۷۵.
۹. یوسف ۱۲: ۱۰۹.
۱۰. انبیا ۲۱: ۷۹.
۱۱. طه ۲۰: ۲۷ ـ ۲۸.

بفهمند». «**إِنَّ في ذٰلِكَ لَآيَةً لِقَومٍ يَتَفَكَّرُونَ**[۱]؛ به راستی در این [زندگی زنبوران] برای مردمی که می‌اندیشند نشانهٔ [قدرت الهی] است». «**قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنونَ**[۲]؛ ما نشانه‌ها را برای گروهی که یقین [وآگاهی] دارند روشن گردانیده‌ایم». «**إِنَّما يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبابِ**[۳]؛ تنها خردمندانند که می‌دانند». «**لِنَجْعَلَها لَكُم تَذْكِرَةً وَ تَعِيَها أُذُنٌ واعِيَةٌ**[۴]؛ تا آن‌را مایهٔ اندرزتان گردانیم و گوش نگه‌دارندهٔ اندرز آن‌را فرا گیرد».

۴. نظائر در جمله‌های ترکیبی مانند: **طَبَعَ الله على قُلُوبهم، خَتَمَ الله على قلوبهم، قُلوبهم في غُلُف، صَرَفَ اللهُ قلوبهم، أعينهم في غِطاء، وَ على أَبْصارهم غِشاوة، أَزاغَ اللهُ قلوبهم، في قلوبهم مَرَض...** و غیره که تمامی این تعابیر یک معنا را می‌رساند: کج‌اندیشی و کج‌بینی و کج‌روی که بر خلاف فطرت انجام گرفته‌است. ذیلاً نمونه‌هایی ذکر می‌گردد:

طَبْع: «**وَ طَبَعَ اللّٰهُ عَلى قُلوبِهِمْ فَهُمْ لاٰ يَعْلَمُونَ**[۵]؛ و خدا بر دل‌های‌شان [وازدگان از جنگ] مهر نهاد، درنتیجه آنان نمی‌فهمند». «**أُولٰئِكَ الَّذينَ طَبَعَ اللهُ عَلىٰ قُلوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَ أَبْصارِهِمْ وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْغافِلونَ**[۶]؛ آنان (=کافران) کسانی‌اند که خدا بر دل‌ها وگوش و دیدگانشان مهر نهاده و آنان خودِ غافلانند». «**أُولٰئِكَ الَّذينَ طَبَعَ اللهُ عَلىٰ قُلوبِهِمْ وَ اتَّبَعوا أَهْواءَهُمْ**[۷]؛ اینان [=منافقان] همان‌ها هستند که خدا بر دل‌های‌شان مهر نهاده است و از هوس‌های خود پیروی کرده‌اند». «**وَ طُبِعَ عَلىٰ قُلوبِهِمْ فَهُمْ لا يَفْقَهونَ**[۸]؛ و بر دل‌های‌شان مهر زده شده است، درنتیجه قدرت درک ندارند».

خَتْم: «**خَتَمَ اللهُ عَلىٰ قُلوبِهِمْ وَ عَلىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلىٰ أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ**[۹]؛ خداوند بر دل‌های آنان و بر شنوایی ایشان مهر نهاده و بر دیدگانشان پرده‌ای است (یعنی آنان را در کج‌بینی و کج‌اندیشی قرار داده‌است)». «**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَواهُ وَ أَضَلَّهُ اللهُ**

---

۱. نحل ۱۶: ۶۹.
۲. بقره ۲: ۱۱۸.
۳. رعد ۱۳: ۱۹.
۴. حاقّه ۶۹: ۱۲.
۵. توبه ۹: ۹۳.
۶. نحل ۱۶: ۱۰۸.
۷. محمد ۴۷: ۱۶.
۸. توبه ۹: ۸۷.
۹. بقره ۲: ۷.

عَلىٰ عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ[۱]؛ پس آیا دیدی کسی را که هوس خویش را معبود خود قرار داده و خدا او را دانسته گمراه گردانیده و بر گوش و دل او مهر زده...». «**قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللهُ سَمْعَكُمْ وَ أَبْصارَكُمْ وَ خَتَمَ عَلىٰ قُلوبِكُمْ**[۲]؛ بگو: به‌نظر شما اگر خدا شنوایی و دیدگانتان را بگیرد و بر دل‌هایتان مهر نهد..».

غُلْف: «**وَ قالوا قُلوبُنا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَليلاً ما يُؤْمِنونَ**[۳]؛ و گفتند: دل‌های ما در پوشش است [=درک نمی‌کند، چنین نیست] بلکه به کیفر کفرشان لعنتشان کرده‌است. پس آنان که ایمان نمی‌آورند چه اندک شماره‌اند». «**وَ قَوْلِهِمْ قُلوبُنا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْها بِكُفْرِهِمْ فَلاٰ يُؤْمِنونَ إِلاّٰ قَليلاً**[۴]؛ و گفتارشان که دل‌های ما در پوشش است، بلکه خدا به‌خاطر کفرشان بر دل‌های آنان مهر زده‌است و درنتیجه جز شماری اندک ایمان نمی‌آورند».

صَرْف: «**صَرَفَ اللهُ قُلوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاٰ يَفْقَهونَ**[۵]؛ خدا دل‌های‌شان را [از درک حقایق] برگرداند. زیرا آنان گروهی هستند که نمی‌فهمند». «**سَأَصْرِفُ عَنْ آياتِيَ الَّذينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ..**[۶]؛ به‌زودی کسانی را که در زمین به‌ناحق تکبّر می‌ورزند از آیاتم روی‌گردان سازم (یعنی قدرت درک را از آنان سلب کند)».

غطاء: «**الَّذينَ كانَتْ أَعْيُنُهُمْ في غِطاءٍ عَنْ ذِكْري**[۷]؛ همان کسانی که چشمانشان [بصیرت] از یاد من در پرده بوده». «**لَقَدْ كُنْتَ في غَفْلَةٍ مِنْ هٰذا فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَديدٌ**[۸]؛ [به او می‌گویند:] واقعاً که از این [حال] سخت در غفلت بودی. و[لی] ما پرده‌ات را [از جلوی چشمانت] برداشتیم و دیده‌ات امروز تیز است».

---

۱. جاثیه ۴۵: ۲۳.
۲. انعام ۶: ۴۶.
۳. بقره ۲: ۸۸.
۴. نساء ۴: ۱۵۵.
۵. توبه ۹: ۱۲۷.
۶. اعراف ۷: ۱۴۶.
۷. کهف ۱۸: ۱۰۱.
۸. ق ۵۰: ۲۲.

غشاء: «**وَ عَلیٰ أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ**..[1]؛ و بر دیدگانشان پرده‌ای است..». «**وَ جَعَلَ عَلیٰ بَصَرِهِ غِشاوَةً**[2]؛ و بر دیده‌اش پرده نهاده‌است».

زَیْغ: «**فَلَمّا زاغُوا أَزاغَ اللهُ قُلوبَهُمْ وَ اللّهُ لا یَهْدي الْقَوْمَ الفاسِقینَ**[3]؛ پس چون [قوم موسی از حق] برگشتند خدا دل‌های‌شان را برگردانید و خدا مردم نافرمان را هدایت نمی‌کند». «**رَبَّنا لا تُزِغْ قُلوبَنا بَعْدَ إِذْ هَدَیْتَنا وَ هَبْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً**[4]؛ پروردگارا! پس از آن‌که مارا هدایت کردی دل‌هایمان را دست‌خوش انحراف مگردان و از جانب خود رحمتی برما ارزانی دار». «**فَأَمَّا الَّذینَ في قُلوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ**[5]؛ اما کسانی‌که در دل‌های‌شان انحراف [=کج‌روی] است برای فتنه‌جویی و طلب تأویل آن [به‌دل‌خواه خود] از متشابه آن پیروی می‌کنند».

مَرَض: «**في قُلوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَهُمُ اللّهُ مَرَضاً**..[6]؛ در دل‌های‌شان مرضی است [که درک ندارند] و خدا بر مرضشان افزود..». «**فَتَریٰ الَّذینَ في قُلوبِهِمْ مَرَضٌ**[7]؛ می‌بینی کسانی راکه در دل‌های‌شان بیماری است». «**وَ أَمَّاالَّذینَ في قُلوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَتْهُمْ رِجْساً إِلیٰ رِجْسِهِمْ**..[8]؛ واما کسانی‌که در دل‌های‌شان بیماری [کج‌بینی و بی‌خردی] است پلیدی بر پلیدی‌شان افزود...». «**أَفي قُلوبِهِمْ مَرَضٌ أَمِ ارْتابُوا**..[9]؛ آیا در دل‌های‌شان مرضی است یا در تردید هستند...». «**لِیَجْعَلَ ما یُلْقي الشَّیْطانُ فِتْنَةً لِلَّذینَ في قُلوبِهِمْ مَرَضٌ**[10]؛ تا آن‌چه را شیطان اِلقا می‌کند، برای کسانی‌که در دل‌های‌شان بیماری است آزمایشی گرداند».

تمامی این تعابیر حاکی از یک حقیقت است و آن انحراف در فکر و اندیشه و عقیده است، که بر اثر عناد و لجاج و اصرار بر جهالت برایشان حاصل گردیده‌است و از آن دست بردار نیستند. لذا همهٔ این تعابیر بر آنان صادق است: **طُبِع علی قلبه. خُتِم**

---

۱. بقره ۲: ۷.
۲. جاثیه ۴۵: ۲۳.
۳. صفّ ۶۱: ۵.
۴. آل‌عمران ۳: ۸.
۵. آل‌عمران ۳: ۷.
۶. بقره ۲: ۱۰.
۷. مائده ۵: ۵۲.
۸. توبه ۹: ۱۲۵.
۹. نور ۲۴: ۵۰.
۱۰. حج ۲۲: ۵۳.

قلبُه. قلوبهم غُلْف. صُرِف قلبُه. قلبه في غطاء. في غشاء. زاغ قلبُه. مرضَ قلبُه. أضلّه اللهُ علىٰ عِلم.

لغات غريبه

آيا در قرآن لغات غريبه وجود دارد؟ مقصود از لُغات غريبه، الفاظ و كلمات نامأنوسى است كه شنيدن آن بر طبع گران مى‌آيد و وجود آن در كلام موجب خلل در فصاحت مى‌گردد. چنين الفاظ غريبى هرگز در قرآن نبوده و در شأن قرآن نمى‌باشد، زيرا قرآن در بالاترين مرتبهٔ فصاحت قرار دارد و هيچ‌گاه كلمات غريبه در آن به‌كار نرفته است. آرى، غرابت معناى ديگرى نيز دارد كه در قرآن به‌كار رفته‌است: غرابتِ در عرف محلّى. قرآن ـ احياناً ـ الفاظ و كلماتى را مورد استعمال قرار داده كه براى بيش‌تر عرف محلّى تازگى داشته، معناى آن بر آنان چندان روشن نبوده است، زيرا قرآن از لغات تمامى قبايل عرب استفاده كرده، و حتى برخى كلمات راكه ريشه‌هاى آن از غير عرب گرفته شده به‌كار برده است؛ كه بعضاً معانى آن‌ها براى فرد فرد عرب روشن نبوده است.

قرآن گاه برخى كلمات شيوا راكه مورد استعمال قبايل مختلف عرب بوده به‌كار برده‌است، گرچه اين كلمات احياناً براى ديگر قبايل تازگى داشته و نامأنوس مى‌نموده‌است. غريب بدين معنا در قرآن وجود دارد و به فصاحت آن خللى نمى‌رساند.

قبايل عرب همان‌گونه كه در امور سياسى و نظامى و اجتماعى و نيز اقتصادى و فرهنگى از هم پراكنده بودند، از لحاظ زبان و لغت نيز از هم جدا بودند و در حالت پراكندگى به سر مى‌بردند. بسيارى از كلمات و اصطلاحات در ميان برخى قبايل رواج داشته كه قبايل ديگر از آن بى‌خبر بودند. قرآن از تمامى اين لغات بهره جسته و مناسب‌ترين كلمات را از هر قبيله انتخاب‌كرده و به‌كار برده‌است و از اين راه يک نوع آگاهى عمومى در دست‌رس تمامى عرب قرار داده و خود خدمت فرهنگى، ادبى و لغوى به عرب نموده، وحدت لغت در ميان عرب ايجاد نموده است. لذا نه فقط استعمال اين‌گونه الفاظ به فصاحت قرآن خللى نمى‌رساند، بلكه يک‌گونه شيوهٔ

ادبی و فرهنگی فراگیر ایجاد کرده که عرب از ایجاد آن عاجز بوده‌است. اینک به نمونه‌هایی از این‌گونه لغات قبایلی می‌پردازیم.

لغات قبایل

در این زمینه، ابوالقاسم محمد بن عبدالله رساله‌ای نوشته به‌نام «اللغات» و لغات قبایل عربی راکه در قرآن آمده، بر حسب ترتیب سوره‌ها یادآور شده‌است. در این رساله لغاتی از ۳۰ قبیلهٔ معروف عرب که در قرآن به‌کار رفته، آورده است و نیز لغاتی از شهرهای مختلف عربی و دیگر ملت‌های مجاور عرب، که مجموعاً رسالهٔ لطیفی است و در نوع خود بی‌نظیر[1].

قبایلی راکه از آن‌ها یاد می‌کند عبارتند از: ۱. أزد شنوءة؛ ۲. أشعریون؛ ۳. أنمار؛ ۴. أوس؛ ۵. بنوحنیفة؛ ۶. بنوعامر ۷. تغلب؛ ۸. تمیم؛ ۹. ثقیف؛ ۱۰. جذام؛ ۱۱. جرهم؛ ۱۲. حمیر؛ ۱۳. خثعم؛ ۱۴. خزاعة؛ ۱۵. سعدالعشیرة؛ ۱۶. سلیم؛ ۱۷. طیّ؛ ۱۸. عذرة؛ ۱۹. عمارة؛ ۲۰. عسّان؛ ۲۱. قریش؛ ۲۲. قیس؛ ۲۳. کنانة؛ ۲۴. کندة؛ ۲۵. لخم؛ ۲۶. مزینة؛ ۲۷. هذیل؛ ۲۸. هَمْدان؛ ۲۹. هوازن؛ ۳۰. یمامة.

از شهرهایی که نام می‌برد: ۱. حجاز؛ ۲. حضرموت؛ ۳. سبأ؛ ۴. عمان؛ ۵. مدین؛ ۶. یمامة؛ ۷. یمن.

از ملتهای مجاور: ۱. أحباش؛ ۲. فرس؛ ۳. روم؛ ۴. قبط؛ ۵. أنباط؛ ۶. سریان؛ ۷. عبرانیون؛ ۸. بربر.

جلال الدین سیوطی این رساله را در کتاب الاتقان خود خلاصه نموده که نمونه‌هایی از آن نقل می‌گردد:

از لغت کنانه: ۱. شطره: تلقاءه (بقره ۲:۱۴۴)؛ ۲. خَلاق: نصیب (آل‌عمران ۳:۷۷)؛ ۳. یعزُب: یعیب (یونس ۱۰:۶۱)؛ ۴. دحوراً: طَرْداً (صافات ۹:۳۷)؛ ۵. کنود: کفور (عادیات ۱۰۰:۶)؛

---

۱. این رساله در حاشیهٔ تفسیر جلالین، ج ۱، ابتدا از ص ۱۲۴ چاپ شده (دار احیاء الکتب العربیة ـ مصر)، و نیز مستقلاً به‌نام «اللغات في القرآن» به تحقیق دکتر صلاح الدین المنجد چاپ شده (چاپ سوم دارالکتاب الجدید ـ بیروت). جلال الدین سیوطی در دو جای کتاب «الاتقان» از آن نام می‌برد: چاپ جدید، ج ۱، ص ۱۹ و ۹۱، و آنرا تلخیص می‌نماید.

از لغت هذیل: ۱. رُجز: عذاب (مدثّر ۷۴:۵)؛ ۲. صلداً: نقیاً (بقره ۲:۲۶۴)؛ ۳. مِدراراً: متتابعاً (انعام ۶:۶)؛ ۴. فرقاناً: مخرجاً (انبیا ۲۱:۴۸)؛ ۵. عیلة: فاقة (توبه ۹:۲۸)؛ ۶. ولیجة: بطانة (توبه ۹:۱۶)؛ ۷. أجداث: قبور (یس ۳۶:۵۱)؛ ۸. ذَنوُباً: عذاباً (ذاریات ۵۱:۵۹)؛ ۹. دُسُر: مسامیر (قمر ۵۴:۱۳)؛ ۱۰. واجفه: خائفه (نازعات ۷۹:۸)؛ ۱۱. مَسغبة: مَجاعه (بلد ۹۰:۱۴)؛

از لغت حمیر: ۱. سقایة: اناء (یوسف ۱۲:۷۰)؛ ۲. مَسنون: مُنتن (حجر ۱۵:۲۶)؛ ۳. صَرْح: بیت (نمل ۲۷:۴۳)؛ ۴. وبیلاً: شدیداً (مزّمّل ۷۳:۱۶)؛

از لغت جُرهم: ۱. محسور: منقطع (اسراء ۱۷:۲۹)؛ ۲. حَدَب: جانب (انبیا ۲۱:۹۶)؛ ۳. ودق: مطر (نور ۲۴:۴۳)؛ ۴. ینسلون: یخرجون (انبیا ۲۱:۹۶)؛ ۵. حُبُك: طرائق (ذاریات ۵۱:۷).[1]

واژه‌های غیر عربی

در لغت عرب واژه‌هایی وجود دارد که ریشهٔ عربی ندارند و از لغت‌های مجاور گرفته شده‌است، و این یک امر طبیعی به‌شمار می‌رود و در تمامی زبان‌های زنده و گذشته براثر مجاورت و رفت و آمدها، لغات نیز داد و ستد می‌شدند.

البته شکل واژه‌های اجنبی هم‌واره با تغییراتی مواجه می‌شده‌است و به مرور زمان رنگ و بوی لغت میزبان را به خود می‌گرفته و هم ساز آن لغت می‌گردیده‌است[2]. به این‌گونه تغییرات در واژه‌های بی‌گانه اصطلاحاً «معرَّب» ـ عربی شده ـ می‌گویند. در این زمینه کتاب‌های فراوانی نوشته شده؛ از جمله به کتاب «المعرَّب» نوشتهٔ ابو منصور جوالیقی، موهوب بن احمد بن محمد (متوفای ۵۴۰) می‌توان اشاره کرد. این کتاب بیش‌تر به واژه‌های فارسی تعریب شده پرداخته و این‌گونه کلمات را در اشعار اصیل عربی آورده است. اخیراً این‌گونه واژه‌های وارد شده را «دخیل» ـ داخل شده ـ گویند و در المنجد، این اصطلاح زیاد به کار رفته‌است. دراین‌مورد گفته می‌شود: «والکلمة من الدخیل؛ این کلمه ازکلمات

---

۱. برای مزید اطلاع به «الاتقان»، ج ۲، ص ۱۰۴ ـ ۸۹، نوع ۳۷، و نیز التمهید، ج ۵، ص ۱۳۰ ـ ۱۰۸ رجوع کنید.
۲. مانند: لجام: دهانهٔ اسب، که در اصل لگام بوده. جُناح: که در اصل گُناه بوده. دیباج: دیبا. فالوذج: پالوده.

داخل شده در زبان عرب است».

وارد شدن واژه‌های دیگر در هر لغت و در هر زبانی یک امر طبیعی است و هرگز به‌عنوان عیب یا نقص شمرده نمی‌شود. وجود این‌گونه لغات به خالص بودن آن زبان یا آن لغت نیز صدمه‌ای وارد نمی‌سازد، یعنی زبان عربی، عربی است گرچه برخی لغات غیر عربی ـ که رنگ و بوی عربی به خود گرفته ـ در آن یافت شود، زیرا لغت تازه وارد تا خلق و خوی آن زبان را به خود نگیرد، امکان کاربرد نمی‌یابد. لذا استعمال چنین الفاظ و کلمات غیر عربی، به عربی بودن کلام، چه شعر و چه نثر، خللی وارد نمی‌آورد و این شیوه ـ استفاده از کلمات اجنبی ـ در اشعار قدیم عربی و گفته‌های اصیل پیش از اسلام، متعارف بوده و عیب و نقصی شمرده نمی‌شده است[۱]، بلکه در هیچ لغتی به‌کار نگرفتن لغات غیر شرط نیست. حتی در اثری مانند شاه‌نامهٔ فردوسی که سعی برآن بوده تا صرفاً واژه‌های فارسی به‌کار رود، بسیاری از واژه‌های آن ریشهٔ فارسی ندارند، بلکه ریشهٔ عربی و ترکی و غیره داشته و در عین حال فارسی کامل به‌شمار می‌روند.

قرآن نیز که یک سخن عربی کامل است، از این جهت جدا نیست. واژه‌های غیر عربی ـ که ریشهٔ عربی ندارند ولی شکل عربی به خود گرفته و معرّب گردیده ـ در آن وجود دارد. در این زمینه بالخصوص نیز کتاب‌هایی نوشته شده؛ از جمله کتاب «المهذّب فیما وقع فی القرآن من المعرَّب» نوشتهٔ جلال الدین سیوطی، که خلاصه‌ای از آن‌را در «الاتقان» آورده است. لذا جای تردید نیست که قرآن کلام عربی است و از جهت عربی بودن در سرحدّ کمال است و هرگز کسی یا گروهی در عربیت آن شک نبرده است. قرآن تصریح دارد:

«إِنّا أَنْزَلْناهُ قُرآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلونَ»[۲]. «وَ كَذٰلِكَ أَنْزَلْناهُ قُرآناً عَرَبِيّاً»[۳]. «كِتابٌ فُصِّلَتْ آياتُهُ قُرآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمونَ»[۴]. «و كذٰلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ قُرآناً عَرَبِيّاً لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرىٰ وَ مَنْ حَوْلَها»[۵]. «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمينُ عَلىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرينَ بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبينٍ»[۶]. «وَ هٰذا

---

۱. به کتاب «المعرب» جوالیقی مراجعه شود.

۲. یوسف ۱۲: ۲.

۳. طه ۲۰: ۱۱۳.

۴. فصلت ۴۱: ۳.

۵. شوری ۴۲: ۷.

لِسانٌ عَرَبِيٌّ مُبينٌ»[۷] و آیات دیگر که صراحتاً قرآن را عربی معرّفی می‌کند.

برخی بر این باورند که هرگز در قرآن کلمات غیر عربی ـ گرچه معرَّب شده باشد ـ به‌کار نرفته است. ابوعبیده گوید: «هرکس گمان برد در قرآن الفاظ غیر عربی آمده، سخن سنگینی گفته‌است». ابن جریر طبری گوید: «آن‌چه گمان می‌رود از دیگر زبان‌ها در قرآن آمده، از باب "توارد لغتین" می‌باشد که هر دو لغت یک لفظ را وضع کرده‌اند، آنگاه گمان برده شده که یکی از دو زبان از دیگری گرفته است».

برخی میانه رفته گویند: عرب قدیم را پیش از اسلام، رفت و آمدهایی با ملت‌ها بوده، آنگاه برخی واژه‌ها را با خود آورده، مختصر تغییری در آن داده‌اند و در اشعار و سخنان خود به‌کار برده‌اند، لذا رنگ و بوی عربی کامل به خود گرفته‌است و اگر در قرآن یافت شود، عربی محض و اصیل شمرده می‌شود. ابوعبیده قاسم بن سلام بر همین عقیده است. خلاصه این‌گونه کلمات که در قرآن یافت می‌شود و گمان برده‌اند غیر عربی است، در واقع اصالت عربی دارد و عرب قدیم آن‌را به‌کار برده و رنگ عربی بدان داده‌است.

دیگران گویند: اساساً وجود برخی کلمات غیر عربی ـ گرچه تغییری نیافته باشد ـ زیانی به عربی بودن کلام نمی‌رساند، زیرا مقصود شیوه و اسلوب کلام عربی است و همین اندازه در عربی بودن کلام کفایت می‌کند و ناگزیر هر زبانی از برخی واژه‌های وارده به‌کار می‌برد. جلال‌الدین سیوطی گوید: «قول صحیح همین است و ابومیسرهٔ تابعی بر این باور بوده که در قرآن از همهٔ زبان‌های مجاور وجود دارد. این مطلب از سعیدبن جبیر و وهب‌بن‌منبّه نیز نقل شده است».

اینک برخی واژه‌های غیر عربی که با دگرگونی معرّب شده و در قرآن آمده است:

اباریق، جمع ابریق، معرَّب: آب ریز.

أکواب، جمع کوب: فنجان، کوزه. «يَطوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدانٌ مُخَلَّدونَ بِأَكْوابٍ وَ أَباريقَ»[۸].

أرائك، جمع أریکه: تخت. «هُمْ وَ أَزْواجُهُمْ في ظِلالٍ عَلَى الْأَرائِكِ مُتَّكِئُونَ»[۹].

تَنّور، جوالیقی و ثعالبی گفته‌اند: فارسی معرّب است. «وَ فارَ التَّنُّورُ»[۱۰].

---

۶. شعراء ۲۶: ۱۹۵ ـ ۱۹۳.
۷. نحل ۱۶: ۱۰۳.
۸. واقعه ۵۶: ۱۸ ـ ۱۷.
۹. یس ۳۶: ۵۶.
۱۰. هود: ۱۱: ۴۰.

جُناح، معرَّب گناه. «فَمَن حَجَّ الْبَیْتَ أَوِاعْتَمَرَ فَلاٰ جُناحَ عَلَیْهِ أَنْ یَطَّوَّفَ بِهِما»[۱].
سجّیل، اصل آن: سنگ گل = کلوخ. «تَرْمیهِمْ بِحِجارَةٍ مِنْ سِجّیلٍ»[۲].
سرادق، معرّب: سرادر، درسرا، سراپرده. «أَحاطَ بِهِمْ سُرادِقُها»[۳].
سرابیل، جمع سربال: شلوار. «وَ جَعَلَ لَکُمْ سَرابیلَ تَقیکُمُ الْحَرَّ»[۴].
مسجد که برخی آن‌را معرّب مزگت دانسته‌اند که به‌معنای معبد یا عبادت‌گاه است[۵].

حروف مقطّعه

در ابتدای ۲۹ سوره از سوره‌های قرآن، یک یا چند حرف از حروف الفبا وجود دارد، که مجموعاً ۷۸ حرف است که با حذف مکررات، ۱۴ حرف می‌شود. یعنی نصف حروف هجاء که ۲۸ حرف است. این حروف (واقع در اوایل سوره‌ها) را «حروف مقطّعه» گویند. یعنی حروفی که پیش هم چیده شده‌اند اما کلمه‌ای را تشکیل نداده‌اند. اگرچه درکتابت سرهم نوشته‌شوند، ولی در قرائت، جدا از هم خوانده می‌شوند، مانند «ا ل م ص». مجموع حروف چهارده گانه عبارتند از: (أ. ح. ر. س. ص. ط. ع. ق. ک. ل. م. ن. ه. ي). بدرالدین زرکشی گوید: «از ترکیب این حروف می‌توان این جمله را ساخت: «نصٌّ حکیمٌ قاطعٌ له سرٌّ». فیض کاشانی جملهٔ «صراطُ عليٍّ حقٌّ نُمْسِکُهُ» را ساخته است. سوره‌هایی که در ابتدای آن‌ها حروف مقطعه قرار دارند عبارتند از:

ردیف	سوره	حروف مقطعه	ردیف	سوره	حروف مقطعه
۱	بقره	الم	۵	هود	الر
۲	آل عمران	الم	۶	یوسف	الر
۳	اعراف	المص	۷	رعد	المر
۴	یونس	الر	۸	ابراهیم	الر

۱. بقره ۲: ۱۵۸.
۲. فیل ۱۰۵: ۴.
۳. کهف ۱۸: ۲۹.
۴. نحل ۱۶: ۸۱.
۵. ر.ک: ابوریحان بیرونی. مقدمهٔ «التفهیم». ص قف.

ردیف	سوره	حروف مقطعه	ردیف	سوره	حروف مقطعه
۹	حجر	الر	۲۰	ص	ص
۱۰	مریم	کهیعص	۲۱	غافر	حم
۱۱	طه	طه	۲۲	فصّلت	حم
۱۲	شعراء	طسم	۲۳	شوری	حم عسق
۱۳	نمل	طس	۲۴	زخرف	حم
۱۴	قصص	طسم	۲۵	دخان	حم
۱۵	عنکبوت	الم	۲۶	جاثیه	حم
۱۶	روم	الم	۲۷	احقاف	حم
۱۷	لقمان	الم	۲۸	ق	ق
۱۸	سجده	الم	۲۹	قلم	ن
۱۹	یس	یس			

نظریّه‌های مختلف دربارهٔ حروف مقطعه

دربارهٔ حروف مقطعه سخن بسیار گفته شده و آرا و نظریات گوناگونی اِرائه گردیده‌است. شاید بیش از بیست نظریه، چنان‌چه فخر رازی در تفسیر خود گرد آورده است، در این‌زمینه وجود دارد. ولی زیر بنای اساسی این گفته‌ها را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱. حروف مقطعه از متشابهات قرآن می‌باشد که هرگز قابل حلّ نبوده و از جملهٔ مجهولات مطلق است و راه علم به آن، کاملاً بر مردم بسته است . از ابوعمرو عامربن‌شرحبیل شعبی تابعی مشهور (متوفای ۱۰۴) نقل شده که گفته: «به ظاهر آن ایمان داریم و علم به آن‌را به خدا وا می‌گذاریم».

ولی اهل کلام این باور را مورد نکوهش قرار داده، جهل مطلق را به‌گونه‌ای که حتی پیامبر و دیگر اولیاء الهی از آن بی خبر باشند، در هیچ کجای قرآن نمی‌پذیرند. زیرا چگونه ممکن است در کتابی که با وصف «مُبین؛ آشکار» آراسته شده، چیزی یافت شود که کاملاً رو پنهان داشته‌است. خداوند می‌فرماید: «**كِتابٌ أَنزَلْناهُ إِلَيْكَ مُبارَكٌ لِيَدَّبَّروا آياتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبابِ**[1]؛ [این]کتابی مبارک است که آن‌را بر تو نازل کرده‌ایم تا [دربارهٔ] آیات آن بیندیشند و خردمندان پند گیرند».

---

۱. ص ۳۸: ۲۹.

آری اگر مقصود بسته بودن راه علم بر عامّه‌است که اهل دقّت و نظر نیستند، شامل اولیای مخلص خداوند نمی‌گردد. دراین‌صورت فرض عوض می‌شود و نظریّهٔ دوّم به‌شرح زیر پدید می‌آید.

۲. رموزی هستند میان خدا و رسول، که جز اولیای مقرّب الهی کسی به آن راه ندارد. «لاٰ یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ[۱]؛ جز پاک شدگان به آن دست‌رسی ندارند».

ارباب ذوق گفته‌اند: سخن گفتن با رمز و اشارت شیوهٔ أحباب است، که در راه و روش دوستی به‌کار برند. حبیب را برآن آگاه و رقیب را از آن بی‌گانه می‌دارند. «میان عاشق و معشوق رمزی است، چه داند آنکه اشتر می‌چراند». سیّد رضی‌الدین ابن طاووس (متوفای ۶۶۴) از کتاب «حقائق التفسیر» نوشتهٔ ابوعبدالرحمان محمد بن الحسین سُلَمی (متوفای ۴۱۲) روایتی از امام‌جعفر بن محمد صادق علیه‌السلام آورده، که فرموده است: «الم، رمز و اشارتی است میان خدا و حبیب او محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله؛ خواسته تا کسی جز او برآن آگاه نگردد. آن‌را به‌صورت حروف درآورده تا آن رموز را از چشم اغیار دور نگاه دارد و تنها بر دوست روشن و ظاهر سازد»[۲]. علّامهٔ بلاغی گوید: «جای شگفتی نیست که در قرآن گفتگوهای رمزی و اشارت به اسرار خصوصی باشد که تنها با رسول گرامی و اُمنای وحی انجام گرفته باشد»[۳]. ابن بابویه ابو جعفر صدوق (متوفای ۳۸۱) گوید: «دیگر سبب در فرو فرستادن اوایل برخی سوره‌ها به حروف مقطعه آن است که شناخت آن‌ها ویژهٔ اهل عصمت و طهارت باشد تا به‌وسیلهٔ آن‌ها دلیل‌ها اقامه کنند و معجزات بر دست آنان ظاهر گردد و اگر شناخت آن برای همه مُیسَّر بود، هرآینه بر خلاف حکمت و موجب فساد در تدبیر شمرده می‌شد»[۴].

بیش‌تر اهل نظر بر همین راه رفته‌اند؛ حروف مقطعه را رمز و اشارتی می‌دانند که جز اولیای مقرب، کسی را بدان راه نیست. در میان عرب نیز چنین شیوه‌ای وجود داشته که با رمز و اشارت سخن می‌گفتند[۵]. شرح و تفسیر آن‌را در جای خود

---

۱. واقعه ۵۶: ۷۹.
۲. ابن طاووس، کتاب سعد السعود. ط نجف ص ۲۱۷.
۳. آلاء الرحمان، ج ۱، ص ۶۴.
۴. غفاری، کمال الدین، ج ۲، ص ۶۴۰.
۵. ر.ک: التمهید، ج۵، ص ۳۱۵ ـ ۳۱۰ و نیز المیزان، ج ۱۸، ص ۹.

آورده‌ایم.

۳. این حروف صرفاً حروف مجرده هستند با همان خاصیّت آوائی که دارنـد، چیزی جز آن در بر ندارند؛ نه رمز و اشاره‌اند و نه معنایی جز خاصیّت آوائی دارند. آری حکمت آوردن این حروف در اوایل این سوره‌ها از محدودهٔ ألفاظ و أصوات تجاوز نمی‌کند.

زمخشری گوید: «این چهارده حرف ـ که نصف حروف هجا هستند ـ کاملاً نیمی از صفات حروف را دارا هستند: نیمی از حروف «مهموسه»: «ص. ک. ه. س. ح» و نیمی از حروف «مجهوره»: «أ. ل. م. ر. ع. ط. ق. ی. ن» و نیمی از حروف «شدیده»: «أ. ک. ط. ق» و نیمی از حروف «رخوه»: «ل. م. ر. ص. ه. ع. س. ح. ی. ن» و نیمی از حروف «مطبقه»: «ص. ط» و نیمی از حروف «منفتحه»: «أ. ل. م. ر. ک. ه. ع. س. ح. ق. ی. ن» و نیمی از حروف «مستعلیه»: «ق. ص. ط» و نیمی ازحروف «منخفضه»: «أ. ل. م. ر. ک. ه. ی. ع. س. ح. ن» و نیمی از حروف «قلقله»: «ق. ط»... سپس گوید: «چه بزرگ است خداوندی که حکمتش در هر چیزی دقّت نشان داده‌است»[۱].

برخی گفته‌اند: از آن جهت نصف حروف الفبا را آورده تا به عرب بگوید اگـر راست می‌گویید که این کلام بشر است و از همین حروف ترکیب یافته، پس شما نصف حروف دیگر را بیافزایید و سخنی این چنین بیاورید. بدرالدین زرکشی این قول را از قاضی ابوبکر باقلانی نقل می‌کند. سپس می‌گوید: «این حروف به‌گونه‌های مختلف آورده شده‌است: «کاف و نون» بیش از یک بار نیامده. «عین و یاء و هاء و قاف» دو بار. «صاد» سه‌بار. «طاء» چهاربار. «سین» پنج بار. «راء» شش بار. «حـاء» هفت بار. «الف و لام» سیزده بار. «میم» هفده بار». زرکشی اضافه می‌کند: «یکی از اسرار دقیق این حروف، آنکه هر سوره بیش‌ترین کلمات آن با همان حرفی که در ابتدای آن واقع شده، ترکیب یافته است. مثلاً سورهٔ «ق» بیش‌ترین کلمات مشتمل بر حرف «قاف» را داراست؛ مانند: قول. قرب. تلقی. رقیب. سابق. قرین. القا. تقدم. متّقین. قلب. قرن. تنقیب. قتل. تشقّق. بُسُوق. رزق. قوم... و امثال آن، و این خود

---

۱. تفسیر کشاف، ج ۱، ص ۳۱ ـ ۲۹ با کمی اختصار. البته برخی صفات را فروگذار کرده که در پاورقی تفسیر تکمیل شده و ما آن‌را به‌طور کامل در التمهید، ج ۵، ص ۳۰۶ آورده‌ایم.

نکته‌ای است نهفته در پس پردهٔ این حروف. نکتهٔ دیگری که در سایهٔ این حروف خفته؛ معانی وارده در این سوره‌ها است؛ مثلاً در سورهٔ قاف، معانی وجود دارد که با حرف قاف تناسب دارند، مانند: شدّت. جهر. قلقله. انفتاح. هم‌چنین در سورهٔ «ص» که مشتمل بر چند خصومت است: خُصوُمت کفار با پیامبر اسلام، خُصومت نزد داوود، خصومت اهل جهنم، خصومت در ملأ أعلی بر سر علم و خصومت ابلیس. در سورهٔ قلم نیز، آخرین حروف آیات آن بر «ن» است و کلمات آن بیش‌تر با نون می‌باشد». زرکشی هم‌چنین می‌گوید: «سوره‌هایی که با دو حرف یا بیش‌تر آغاز شده، همین رابطه را با کلمات و معانی هر سوره دارند». اضافه می‌کند: «این از جهت لفظی این حروف است و چه بسا از جهات معنوی اسرار بزرگی در آن نهفته باشد»[۱].

جلال الدین سیوطی می‌گوید: «هر سوره که به یک یا چند حرف از این حروف آغاز شده، بیش‌تر کلمات و حروف آن، از همان حرف تشکیل شده‌است. لذا هر سوره همان حرفی که در آغاز دارد، خورند او است. و اگر «ق» را جای «ن» یا بالعکس قرار دهیم خورند آن نیست. سورهٔ «ق» بیش‌ترین کلمات آن با حرف قاف ترکیب یافته‌است. هم‌چنین حرف «راء» در سورهٔ یونس که در بیش از ۲۰۰ کلمه واقع گردیده، با این حرف آغاز شده است. سورهٔ اعراف که «ص» بر «أ. ل. م» اضافه شده، بدین سبب است که کلمات مشتمل بر حرف صاد در این سوره بسیار است»[۲].

برخی گفته‌اند آوای این حروف در آن روزگار هنگام تلاوت قرآن موجب جلب توجّه حاضرین بوده تا به قرآن گوش فرا دهند، زیرا معاندین پیوسته در این صدد بودند که سر و صدا ایجاد کنند تا نوای قرآن به گوش ره‌گذران عرب نرسد: «**لاٰ تَسْمَعُوا لِهٰذا الْقُرْآنِ وَ الْغَوْا فيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبونَ**[۳]؛ به این قرآن گوش فرا ندهید و سخن بیهوده در آن اندازید، باشد تا پیروز شوید».

برخی آن‌را سوگند گرفته‌اند. خداوند به این حروف سوگند خورده است، مانند

---

۱. زرکشی، البرهان، ج ۱، ص ۱۶۹ ـ ۱۶۷.
۲. سیوطی، معترک الأقران، ج ۱، ص ۷۱.
۳. فصّلت ۴۱: ۲۶.

دیگر اشیا که مورد سوگند خدا قرارگرفته‌است: تین، زیتون، شهر مکه و غیره، زیرا سوگند خوردن به حروف به جهت آن است که اصل کلام در تمامی زبان‌ها بر پایهٔ این حروف است.

علّامه طباطبایی در تفسیر سورهٔ شوری در بارهٔ این حروف فرموده: «چنان‌چه در سوره‌هایی که به حروف مقطعه افتتاح شده تدبّر شود؛ مانند «الم»ها، «الر»ها، «طس»ها و «حم»ها، هرآینه می‌یابی که این سوره‌ها از حیث محتوا مشابه یک‌دیگرند، سیاق آن‌ها یک‌نواخت است. لذا ممکن است حدس زده شود که میان این حروف و محتوای سوره‌های مربوطه رابطه‌ای وجود دارد. مثلاً سورهٔ اعراف به «المص» مصدَّرگشته، شاید جامع بین محتوای سوره‌های «الم» و سورهٔ «ص» باشد. سورهٔ رعد که مصدّر به «المر» گشته، شاید جامع محتوای سوره‌های «الم» و سورهٔ «ص» باشد. هم‌چنین سورهٔ رعد که مصدّر به «المر» گشته شاید جامع بین محتوای سوره‌های «الم» و سوره‌های «الر» باشد و ... لذا چنین استفاده می‌شود که این حروف رموز و اشارت‌هایی باشند میان خدا و رسول، که از دید ما پنهان است و بیش از این نحو ارتباط، چیزی از آن نمی‌دانیم. باشد که دیگران بیش‌تر و بهتر از آن دریابند. شاید به همین معنا اشارت باشد آن‌جاکه مولا امیرمؤمنان﷣ فرموده: «هر کتاب گزیده‌ای دارد و گزیدهٔ این کتاب (قرآن) حروف الفبایی است که در آغاز سوره‌ها واقع گردیده است»[1].

رأی مختار همان اشارات رمزی است. یعنی این حروف مشتمل بر اسراری است که میان خدا و رسول بوده و امنای وحی برآن آگاهند و اگر امکان داشت دیگران از آن آگاهی یابند، از آغاز به‌صورت رمز در نمی‌آمد.

آری امکان دارد آثار و فوایدی برآن حروف مترتب باشد، از قبیل آن‌چه زمخشری و زرکشی گفته‌اند و اخیراً علامهٔ طباطبایی به آن اشارت فرمود. شاید این برداشت‌ها نمودی باشد از آن‌چه در این حروف نهفته است. باشد تا دیگران در آینده فواید ارزنده‌تری از آن دریابند. لذا هرچه باشد، این حروف یکی از موارد

---

۱. ر.ک: المیزان، ج ۱۸، ص ۶.

معجزه‌آسای قرآن به‌شمار می‌آید، که اسرار بزرگی را برای همیشه، در بر خواهد داشت.

استفاده از رایانه دربارهٔ حروف مقطعه

اخیراً یکی از دانش‌مندان مصری مقیم آمریکا (دکتر رشاد خلیفه) سعی کرده از رایانه دربارهٔ حلّ رموز «حروف مقطعه» استفاده کند و به گمان خود به نتیجه‌هایی رسیده است. مجلهٔ «آخر ساعة» مصر (شمارهٔ ۱۹۹۶ ـ ۲۴ نوامبر ۱۹۷۳ ـ ۲۰ ذوحجه ۱۳۹۲) شرحی ازکار وی نگاشته که اجمالی از آن به شرح زیر است:

«با تغذیهٔ رایانه تمامی حروف قرآن را در مدت دو سال مورد بررسی قرار داده و با گرفتن آمارهای متعدد، چنین به‌دست آورده که حروف واقع در اوایل سوره‌ها، بیش‌ترین حروف واقع شده در آن سوره‌ها است. مثلاً حرف قاف در سورهٔ «قٓ» بالاترین آمار حروف آن سوره را تشکیل می‌دهد و حتی بالاترین آمار را در این سوره بر سایر سوره‌ها نشان می‌دهد. یعنی نسبت حرف قاف در این سوره از نسبت آن در سایر سوره‌ها هم بالاتر است؛ و هم‌چنین حرف صاد در سورهٔ «صٓ» بالاترین آمار را در این سوره و سایر سوره‌ها نشان می‌دهد و نیز حرف نون در سورهٔ «قلم» بالاترین آمار را در این سوره و سایر سوره‌ها نشان می‌دهد؛ جز یک سوره (سورهٔ حجر) که رقم «ن» در این سوره بالاتر از سورهٔ «قلم» است. ولی چون در ابتدای سورهٔ «حجر» حروف «الر» واقع شده و این سوره با چهار سورهٔ دیگر (یونس، هود، یوسف و ابراهیم) که در ابتدای آن‌ها نیز «الر» واقع شده، مشابه است؛ اگر مجموع پنج سوره را یک سوره فرض کنیم و یک‌جا حساب کنیم، می‌بینیم که نسبت حرف «ن» در سورهٔ قلم» از نسبت آن در این پنج سوره ـ روی هم رفته ـ بیش‌تر است. در سوره‌هایی که با دو حرف آغاز شده مانند سورهٔ «طه» مشاهده می‌کنیم که نسبت این دو حرف در این سوره بالاترین آمار را نشان می‌دهد».

اضافه می‌کند: «ولی رایانه در مقابل «حم» اندکی توقف نموده‌است. این دو حرف در ابتدای هفت سوره واقع شده (غافر، فصّلت، شوری، زخرف، دخان، جاثیه و احقاف). نسبت برتری این دو حرف نه فقط در این هفت سوره مراعات

شده بلکه در تمامی سوره‌های مکی (۸۶ سوره) مشاهده می‌شود. یعنی تمامی سوره‌های مکی را که ۸۶ سوره‌اند باید یک‌جا به‌حساب آورد، آنگاه برتری و بالاترین رقم این دو حرف مورد ملاحظه قرار گیرد.

هم‌چنین در سورهٔ «یسٓ» دو حرف «ی. س» برتری آن‌ها در تمامی سوره‌های قرآن که پیش از سوره «یس» نازل شده مشاهده می‌شود. قابل ملاحظه است که پیش از سوره «یسٓ»، ۴۰ سوره در مکه نازل شده‌است. پس مجموع ۴۱ سورهٔ مکی را باید یک‌جا حساب کرد، تا برتری این دو حرف (ی. س) در آن‌ها مشاهده شود.

اما سوره‌هایی که به «الم» افتتاح شده‌اند، چهار سورهٔ مکی (عنکبوت، روم، لقمان و سجده) و دو سورهٔ مدنی (بقره و آل‌عمران)هستند. برتری این سه حرف در چهار سورهٔ مکی روی هم رفته است و اما نسبت به دو سورهٔ مدنی باید تمامی سوره‌های قرآن را در نظر گرفت»[1]... تا آخر، بیان کرده. خلاصه آن‌قدر تبصره و تقیید در مدّعای خویش آورده که خاصیّت قاعده بودن را از بین برده‌است. بعدها گفته‌های وی مورد سوء ظن قرار گرفت. وی برخی ادعاهای ناروا نمود که از جانب مراجع مکهٔ مکرمه مورد نکوهش قرار گرفت، مردم را از وی برحذر داشتند و او را با نام «دجّال» یاد نمودند[2]. در جاهای دیگر نیز کوشش‌های فراوانی در این زمینه انجام گرفته که برخی تا حدودی موفق و بیش‌تر ناموفق بوده‌اند. در «التمهید» به برخی از آن‌ها اشارت رفته است[3].

---

۱. مشروح طرح او را در التمهید ج۵، ص۳۲۱-۳۱۶، آورده‌ایم.

۲. ر.ک: هفته‌نامهٔ «اخبار العالم الاسلامي» صادرهٔ مکه ۲۴، ج ۱، ۱۴۰۹ هـ ق/ ۲ نوامبر ۱۹۸۹ م سال ۲۳، شمارهٔ ۱۱۰۳.

۳. التمهید، ج ۵، ص ۳۲۳ ـ ۳۰۵.

فصل هشتم

اعجاز قرآن

اعجاز از ریشهٔ «عجز» (ناتوانی) به‌معنای ناتوان ساختن می‌باشد. ناتوان ساختن بر دو گونه است: یکی آن‌که توانایی ِکسی قهراً از وی سلب شود و او به عجز درآید؛ مثلاً اگر شخصی قدرت مالی یا مقامی دارد، آن مال یا مقام از او با زور گرفته‌شود و او به خاک مذلّت بنشیند. دیگر آن‌که کاری انجام گیرد که دیگران از انجام و یا هم‌آوردی با آن عاجز باشند، بدون آن‌که دربارهٔ آنان هیچ‌گونه اقدام منفی به‌عمل آمده‌باشد؛ مثلاً ممکن است کسی درکسب کمالات روحی و معنوی به اندازه‌ای پیش‌رفت کند که دست دیگران بدو نرسد و از روی عجز دست فرو نهند. در مَثَل گویند: «فلانٌ أخرس اعداءه؛ فلانی زبان دشمنان خود را بند آورد». مقصود آن است که آن اندازه آراسته به کمالات گردیده و کاستی‌ها را از خود دور ساخته که جایی برای رخنهٔ عیب‌جویان باقی نگذارده است. شاعر گوید:

شَجْوُ حُسّادِهِ وَ غَـیظُ عِـداهُ   أن یَرَیٰ مُبْصِرٌ و یَسْـمَعَ واعٍ

«برای فزونیِ غم و اندوهِ حسودان وی و خشم و نگرانی دشمنانش، همین بس که بیننده‌ای چشم خود را بگشاید و شنونده‌ای گوش فرا دهد». یعنی آن اندازه فضایل محاسنِ اخلاقی وی فراگیر شده که هرکس چشم بگشاید و گوش فرا دهد جز آن نبیند و نشنود، به همین جهت دشمنان و حسودانِ خود را به زانو درآورده است.

اعجاز قرآن از نوع دوم است؛ یعنی در بلاغت، فصاحت، استواری گفتار، رسا

بودن بیان، نوآوری‌های فراوان در زمینهٔ معارف و احکام و دیگر ویژگی ها، آن اندازه اوج گرفته که دور از دست‌رس بشریت قرارگرفته است. از این جهت قرآن را «مُعْجِزَةٌ خالِدَةٌ؛ معجزهٔ جاوید» گویند. این حالت برای قرآن، همیشگی و ثابت است؛ چراکه این کتابِ بزرگ‌قدر، سند شریعت جاوید اسلام است.

پیشینهٔ بحث

مسألهٔ «اعجاز قرآن» از دیر زمان مورد بحث و نظر دانش‌مندان بوده‌است. شاید اوّلین کسی که در این زمینه بحث کرده و مسأله را به‌صورت کتاب یا یک رساله درآورده ـ طبق گفتهٔ ابن ندیم[1] ـ محمد بن زید واسطی (متوفای ۳۰۷) است. وی از بزرگان اهل کلام می‌باشد و کتاب‌هایی در این زمینه به‌نام «الإمامة» و «اعجاز القرآن في نظمه و تأليفه» نگاشته است. برخی پیش از او، ابو عبیدة معمَّر بن المثنّی (متوفای ۲۰۹) را یاد می‌کنند؛ او کتابی در دو مجلد دربارهٔ اعجاز قرآن نوشته‌است. هم‌چنین ابوعبید قاسم‌بن‌سلام (متوفای ۲۲۴) کتابی در اعجاز قرآن دارد. امّا این نوشته‌ها اکنون در دست نیست.

قدیمی‌ترین اثری که در این زمینه در دست است، رسالهٔ «بیان اعجاز القرآن» نوشتهٔ ابو سلیمان حمدبن‌محمدبن‌ابراهیم خطّابی بُستی[2] (متوفای ۳۸۸) است. این اثر ضمن مجموعه‌ای با عنوان «ثلاث رسائل في اعجاز القرآن» اخیراً به‌چاپ رسیده است. مؤلف این رساله، مسألهٔ اعجاز القرآن را از بُعد «بیانی» با شیوه‌ای جالب مطرح ساخته و دربارهٔ انتخاب واژه‌ها در قرآن و نکته سنجی‌ها متناسب و هم‌آهنگ سخن گفته و برجستگی قرآن را در این انتخاب و چینش شگفت‌آور کاملاً آشکار ساخته و به خوبی از عهدهٔ آن برآمده‌است.

---

۱. ر. ک: الفهرست، ص ۶۳ آن‌جا که از علوم قرآنی سخن می‌گوید و ص ۲۵۹ آن‌جا که از مذاهب اهل اعتزال بحث می‌کند. (چاپ قاهره ـ الاستقامة).

۲. بُست: شهرکی در نزدیکی کابل محل اقامت وی بوده‌است. ر. ک: مقدمهٔ کتاب «ثلاث رسائل في إعجاز القرآن»، و نیز مقدمهٔ التمهید، ج ۱، ص ۸.

دو رسالهٔ دیگر این مجموعه یکی تألیف ابوالحسن علی بن عیسی رمّانی (متوفای ۳۸۶) از بزرگان اهل کلام و اندیش‌مندان جهان اسلام است. نوشته‌های او در زمینه‌های قرآنی بسیار ارزش‌مند و مورد عنایت شیخ الطائفه ابوجعفر طوسی در تفسیر گران‌قدرش «التبیان» قرار گرفته‌است. دیگری رسالهٔ «شافیه» نوشتهٔ شیخ عبدالقاهر جرجانی (متوفای ۴۷۱) است. جرجانی پایه‌گذار علوم بلاغت، به‌صورت علم مدوّن می‌باشد. این شخصیّت بزرگ جهان علم و ادب، سه نوشتهٔ ارجمند ـ در این زمینه ـ برای همیشه به یادگار گذارده است: اسرار البلاغة، دلایل الاعجاز و آخرین آن‌ها رسالهٔ «شافیه» است. رسالهٔ شافیه خلاصه و چکیدهٔ مباحث دو کتاب پیش را ـ که به مثابهٔ مقدمه برای وصول به اعجاز می‌باشد ـ به‌گونه‌ای موجز و فشرده عرضه کرده است. وی خدمتی شایسته به عالم ادب در راه رسیدن به اعجاز قرآن انجام داده است.

ابوبکر باقلانی (متوفای ۴۰۳) و امام‌فخر رازی (متوفای ۶۰۶)، و کمال‌الدین زملکانی (متوفای ۶۵۱) هر یک کتابی مبسوط در این زمینه نوشته و مسألهٔ اعجاز قرآن را به‌گونهٔ تفصیلی مورد بحث قرار داده‌اند. امام‌یحیی‌بن‌حمزه بن علی علوی زیدی (متوفای ۷۴۹) کتاب «الطراز في أسرار البلاغة و حقائق الإعجاز» را در سه مجلد نوشته که در جلد سوم تمامی نکات بلاغی و اسرار بدیع را بر آیه‌های قرآن پیاده کرده، و به خوبی از عهدهٔ این‌کار برآمده‌است. جلال الدین سیوطی (متوفای ۹۱۰) نیز به‌طور گسترده کتابی در سه مجلد ضخیم با عنوان «معترك الأقران في إعجاز القرآن» به رشتهٔ تحریر درآورده است.

اخیراً کتاب‌ها و رساله‌های فراوانی در زمینه اعجاز قرآن نوشته شده که مشهورترین آن‌ها عبارت‌اند از: «المعجزة الخالدة» علامه سید هبةالدین شهرستانی، «إعجاز القرآن» استاد مصطفی صادق رافعی، «النبأ العظیم» استاد عبدالله درّاز، «اعجاز قرآن» علّامهٔ طباطبایی. علاوه نوشته‌هایی نیز به‌عنوان مقدّمهٔ تفسیر نوشته‌اند مانند مقدمهٔ تفسیر «آلاء الرحمان» شیخ محمد جواد بلاغی و «البیان» استاد

آیت‌الله خویی.

معجزه یک ضرورت دفاعی

بدون شکّ معجزه برای پیامبران ـ به‌ویژه اُولوالعزم[1] ـ یک وسیلهٔ اثباتی به‌شمار می‌رود تا سند نبوّت و شاهد صدق دعوت آنان قرار گیرد و گواه آن باشد تا که از جهان غیب پیام آورده‌اند. لذا معجزه‌ای که به‌دست آنان انجام می‌گیرد باید نشانه‌ای از «ماورای الطبیعه» باشد، یعنی کاری انجام گیرد که طبیعت این جهان از عهدهٔ انجام آن عاجز باشد؛ به همین جهت آن‌را «خارق‌العادة»[2] توصیف می‌کنند، یعنی بیرون از شعاع تأثیراتِ طبیعی مألوف (عوامل طبیعی شناخته شده و معروف) قرار گرفته است.

اکنون این سؤال پیش می‌آید که معجزه یک ضرورت تبلیغی است یا ضرورت دفاعی؟ یعنی پیامبران دعوت خود را از همان روز نخست با معجزه آغاز می‌کنند، یا موقعی که با شبهه‌های منکرین روبه‌رو می‌شوند معجزه ارائه می‌دهند؟ سیرهٔ پیامبران و صراحت قرآن بر امر دوم دلالت دارد. اساساً هیچ پیامبری از همان آغاز، دعوت خود را با معجزه هم‌راه ننمود، ولی هنگامی که با منکران روبه‌رو گردید و درخواست معجزه نمودند ـ یا بدون درخواست و صرفاً برای دفع شبهات آنان ـ معجزه آورده است. دعوت انبیا عین صراحت حقّ است که با فطرت اصیل انسان دم‌ساز و با عقل سلیم هم‌آهنگ می‌باشد. چیزی را می‌گویند که فطرت و عقل بشری بی‌درنگ و آزادانه آن‌را می‌پذیرد. «وَ بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَلَ»[3]؛ ما قرآن را که

---

۱. پیامبران اولوالعزم پیامبرانی‌اند که دارای شریعتی نو و کتابی تازه باشند، آنان پنج نفرند: نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد صلی الله علیه و آله.

۲. یعنی خارج از محدودهٔ عوامل مؤثر که متعارف و شناخته شده‌است. ولی هرگز بر خلاف ناموس طبیعت نیست، چه این‌که قانون علیّت، طبیعی و خدشه بردار نیست. تنها علّت به‌وجود آمدن معجزه، غیر متعارف بودن آن است ولی برای بشریت امکان شناخت آن بر اساس موازین طبیعی هرگز میسّر نیست وگرنه هیچ پدیده‌ای در صحنهٔ هستی بدون علّت متناسب خود، امکان وجود ندارد و علّت العلل ارادهٔ خداوندی است و چگونگی تأثیر در باب علیّت نیز تحت ارادهٔ او است که می‌تواند دگرگون سازد یا سرعت بخشد و معجزه از همین طریق صورت می‌گیرد. لذا خارق العاده می‌گویند نه خارق الطبیعه.

۳. اسراء ۱۷: ۱۰۵.

عین حقیقت است فرو فرستادیم [یعنی حقیقتی آشکار و انکار ناپذیر] و همین‌گونه فرود آمد». «**لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ**[۱]؛ خدا را دعوتی است حقّ و روشن». «**فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ**[۲]؛ بر خدای خود تکیه کن. راهی که می‌روی حقّ و آشکار است». «**ذٰلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فيهِ**[۳]؛ این کتاب جای تردیدی در آن نیست»، یعنی آن اندازه شواهد صدق، آن‌را فراگرفته که راه تشکیک و تردید در آن‌را بسته‌است. «**لَقَدْ جاءَتْ رُسُلُ رَبِّنا بِالْحَقِّ**[۴]؛ پیامبران همگی حقّ‌آور بودند». «**يا أَيُّهَا النّاسُ قَدْ جاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ**[۵]؛ ای مردم! آن‌چه را که برای شما آمده صرفاً حقیقت آشکاری است». «**اللّٰهُ الَّذي أَنْزَلَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ وَ الْميزانَ**[۶]؛ خداوندی که کتاب و شریعت را حقیقتی آشکار و معیار سنجش حق از باطل قرار داد».

ازاین‌رو در جای جای قرآن تصریح شده که صاحب نظران اندیش‌مند، بی‌درنگ دعوت حق را می‌پذیرند و به ندای حقیقت لبّیك می‌گویند. تنها کسانی که حق را خوش‌آیند ندارند یا با مصالح موهوم خویش سازگار نمی‌بینند، آن‌را نمی‌پذیرند، گرچه در دل به حق بودن آن اذعان و اعتراف دارند. «**وَ يَرَى الَّذينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَ يَهْدي إِلىٰ صِراطِ الْعَزيزِ الْحَميدِ**»[۷]؛ دانش‌مندان اندیش‌مند به خوبی در می‌یابند آن‌چه بر تو نازل گشته، صرف حقیقت است و به سوی راه حق تعالی که عزیز و حمید است هدایت می‌کند». مقصود از عزیز، یگانه قدرت قاهرهٔ حاکم برجهان هستی است و حمید به‌معنای ستوده و پسندیده است. «**وَ لِيَعْلَمَ الَّذينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلوبُهُمْ**[۸]؛ تا دانش‌وران بدانند که شریعت الهی محض حق است و آن‌را باور دارند و دل‌های‌شان در برابر آن خاشع و حالت نرمش پیدا کند».

دربارهٔ فرهیختگان از ترسایان نجران در پیش‌گاه قرآن، با ستایش از آنان، چنین گوید: «**وَ إِذا سَمِعوا ما أُنْزِلَ إِلَى الرَّسولِ تَرىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمّا عَرَفوا مِنَ الْحَقِّ**[۹]؛

---

۱. رعد ۱۳: ۱۴.
۲. نمل ۲۷: ۷۹.
۳. بقره ۲: ۲.
۴. اعراف ۷: ۴۳.
۵. یونس ۱۰: ۱۰۸.
۶. شوری ۴۲: ۱۷.
۷. سبأ ۳۴: ۶.
۸. حج ۲۲: ۵۴.
۹. مائده ۵: ۸۳.

همین که بشنوند آن‌چه را که بر پیامبر نازل گشته، می‌بینی دیدگانشان [از شدت شوق و وجد درونی] لبریز از اشک گردد، زیرا حق را دریافته‌اند».

آری، کسانی که حق ستیزند در برابر آن ایستادگی می‌کنند: «**لَقَدْ جِئْناكُمْ بِالْحَقِّ وَ لٰكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كارِهونَ**[1]؛ ما آن‌چه که آوردیم حقیقت آشکاری است، ولی بیش‌تر شما حق را خوش ندارید». «**وَ جَحَدوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوّاً**[2]؛ گرچه [با زبان] آن را انکار نموده، ولی در دل آن‌را شناخته، باور داشته‌اند و این انکار ناشی از حالت ظلم و استکبار آنان است». لذا طبق منطق قرآن، هم‌واره حق آشکار است و باطل خودنما و برای پذیرفتن حق دلیلی جز فطرت و حجتی جز خرد حاجتی نیست. برای حق جویان و حقیقت پویان دلیلی روشن‌تر از بیان خود حق نمی‌باشد و به حجّت و برهان نیاز ندارد، زیرا حق، خود آشکار است و فطرت پاک آن را پذیرا است.

امام‌صادق‌عليه‌السلام در این زمینه می‌فرماید: «سنّت الهی برآن‌جاری است که هرگز حق با باطل اشتباه نگردد و هیچ حقی به‌صورت باطل جلوه ننماید و هیچ باطلی به‌صورت حق نمود نکند». یعنی حق خود جلوه‌گر است و جای شبهه نمی‌گذارد. آن‌گاه فرمود: «و لو لم یجعل هذا هکذا ما عُرف حقّ من باطل»[3]. یعنی اگر چنین نبود که هم‌واره حق خودنما باشد و از باطل خود را جدا سازد، هرگز راهی برای شناخت حق از باطل وجود نداشت. بدین معنا که شناخت حق و جدا ساختن آن از باطل یک أمر فطری و بدیهی است وگرنه معیاری برای جدایی حق از باطل وجود نداشت. این یک اصل است که پایه‌های تمامی شناخت‌ها برآن استوار است؛ ازجمله، شرایع و پیام‌های آسمانی که بر دست پیامبران عرضه می‌شود، حقایق آشکاری است که فطرت پاک، آن‌را پذیرا می‌باشد.

در قرآن آن‌جا که از «تحدّی» و «اعجاز» سخن به‌میان می‌آید، با جملهٔ «**وَ إِنْ كُنْتُمْ في رَيْبٍ مِمّا نَزَّلْنا عَلىٰ عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ**»[4] آغاز می‌شود. هم‌چنین آیات دیگر

---

۱. زخرف ۴۳: ۷۸.
۲. نمل ۲۷: ۱۴.
۳. برقی، محاسن؛ کتاب مصابیح الظلم؛ ج ۱، ص۴۳۲، شمارهٔ ۴۰۰/۹۹۸.
۴. بقره ۲: ۲۳.

که حالت شکّ و تردید یا به عبارت روشن‌تر حالت تشکیک مشرکان و منافقان و مقابله کنندگان با قرآن واسلام را در نظر می‌گیرد.

«أَمْ يقولونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لا يُؤْمِنونَ. فَلْيَأْتوا بِحَديثٍ مِثْلِهِ إِنْ كانوُا صادِقينَ»[1]. «أم يَقولونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ»[2]. «أَمْ يَقولونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِسوُرَةٍ مِثْلِهِ»[3].

لذا مخاطبین به این‌گونه هم‌آوردی خواهی (تحدّی)، تنها کسانی‌اند که گفته‌اند: «وَ إذا تُتْلىٰ عَلَيْهِمْ آياتُنا قالوُا قَدْ سَمِعْنا لَوْ نَشاءُ لَقُلْنا مِثْلَ هٰذا إِنْ هٰذا إِلاّ أَساطيرُ الأَوَّلينَ»[4]. «فَقالَ إِنْ هٰذا إِلاّ سِحْرٌ يُؤْثَرُ»[5]. «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يقولونَ إِنَّما يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ»[6] «قالُوا ما أَنْزَلَ اللهُ عَلىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ»[7].

این‌گونه سخنان بی رویّه هرگز از کسانی که به راستی، ایمان آوردند و از همان آغـاز دعـوت آن‌را پـذیرفتند، صـادر نگشـته و هـرگز ایـن‌گونه تـحدّی‌ها و هم‌آوردخواهی‌ها به آنان متوجّه نبوده است، زیرا نیازی نبوده و اینان با فطرتی پاک و سرشتی ناآلوده به سراغ دعوت حق آمدند و آن‌را یافته و پذیرفتند. اساساً کسانی از پیامبر اسلام و دیگر پیامبران درخواست معجزه می‌کردند که خواهان ایجاد شبهه و حالت تردید در درون مردم بوده‌اند.

«وَ قالَ الَّذينَ لا يَرْجُونَ لِقاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هٰذا أَوْ بَدِّلْهُ»[8]. «وَ قالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّىٰ تَفْجُرَ لَنا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعاً. أَوْ تَكونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخيلٍ وَ عِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهارَ خِلالَها تَفْجيراً. أَوْ تُسْقِطَ السَّماءَ كَما زَعَمْتَ عَلَيْنا كِسَفاً أَوْ تَأْتيَ بِاللّٰهِ وَ الْمَلائِكَةِ قَبيلاً. أَوْ يَكوُنَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقىٰ في السَّماءِ وَ لَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنا كِتاباً نَقْرَؤُهُ. قُلْ سُبْحانَ رَبّي هَلْ كُنْتُ إِلّا بَشَراً رَسوُلاً»[9].

حضرت موسی علیه السلام با آنکه عصا و ید بیضاء همراه داشت، آن‌را موقعی ارائه داد که با انکار فرعونیان و مقابلهٔ قبطیان قرار گرفت و از او برای اثبات نبوّت خویش دلیل و نشانه خواستند. خداوند به موسی و هارون دستور می‌دهد: «فَأْتِيا فِرْعَونَ

---

۱. طور ۵۲: ۳۴ ـ ۳۳.
۲. هود ۱۱: ۱۳.
۳. یونس ۱۰: ۳۸.
۴. انفال ۸: ۳۱.
۵. مدثر ۷۴: ۲۵ ـ ۲۴.
۶. نحل ۱۶: ۱۰۳.
۷. انعام ۶: ۹۱.
۸. یونس ۱۰: ۱۵.
۹. اسراء ۱۷: ۹۳ ـ ۹۰.

فَقُولاٰ إِنّٰا رَسُولُ رَبِّ الْعٰالَمِينَ؛ نزد فرعون رفته به او بگویید: ما پیامبران پروردگار جهانیانیم». فرعون به آنان گفت: «وَ مٰا رَبُّ الْعٰالَمِينَ؛ پروردگار جهانیان چیست؟». موسی گفت: «رَبُّ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مٰا بَيْنَهُمٰا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ؛ پروردگار آسمان‌ها و زمین و آن‌چه در میان آن دو می‌باشد. اگر دارای باور درونی باشید». یعنی اگر به درون خود بنگری، شاهد صدق این مدّعا را در خود می‌یابی.

فرعون از روی تمسخر به اطرافیان خود روی کرده گفت: «أَلاٰ تَسْتَمِعُونَ؛ آیا نمی‌شنوید» که موسی چه مطالب ناباوری را مطرح می‌سازد؟ موسی روی به آنان کرده گفت: «رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبٰائِكُمُ الْأَوَّلِينَ؛ پروردگار شما و پدران پیشین شما» نه مانند فرعون که دعوی ربوبیّت را تنها در این برههٔ زمانی دارد.

آنگاه فرعون با خشم و تمسخر گفت: «إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ؛ پیامبری که به سوی شما فرستاده شده دیوانه‌ای بیش نیست». موسی گفت: «خدایی را که من می‌خوانم پروردگار شرق و غرب و آن‌چه در آن میانه است» کنایه از آن‌که ادعای ربوبیّت تو صرفاً به جهت سلطه بر ملک مصر و رود نیل است و بسی محدود و هرگز با گسترهٔ خدایی پروردگار جهان قابل قیاس نیست و هرگز سلطهٔ محدود با سلطهٔ نامحدود قابل قیاس نیست «قٰالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ مٰا بَيْنَهُمٰا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ». لذا به اندیشیدن دستور می‌دهد. این پاسخ در مقابل نسبت دیوانگی است که فرعون به موسی داده است.

باز هم فرعون در خشم رفت و قاطعانه بدون هیچ دلیل قانع کننده‌ای گفت: «لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلٰهاً غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ؛ اگر جز من، خدایی برگزینی. تو را از [جملهٔ] زندانیان خواهم ساخت». موسی با ملایمت گفت: «أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ؛ گرچه برای تو دلیل آشکاری [بر صحت دعوی خویش] بیاورم؟!». فرعون گفت: «فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰادِقِينَ؛ بیاور اگر راست می‌گویی». آنگاه حضرت موسی، عصا و ید بیضاء را ارائه داد «فَأَلْقىٰ عَصٰاهُ فَإِذٰا هِيَ ثُعْبٰانٌ مُبِينٌ. وَ نَزَعَ يَدَهُ فَإِذٰا هِيَ بَيْضٰاءُ لِلنّٰاظِرِينَ». با افکندن عصا و تبدیل آن به ماری عظیم الجثه و هول‌ناک و بیرون آوردن دست از آستین و درخشیدن آن با نور سفیدی خیره‌کننده، معجزهٔ خود را ارائه داد که در این

هنگام فرعون از وحشت آن‌را سحر خوانده در صدد مقابله برآمد[۱].

در سورهٔ ابراهیم به‌طور عموم تقاضای معجزه را از جانب کسانی یادآور شده که حالت انکار داشته‌اند، همان‌گونه که دربارهٔ پیامبر اسلام یادآور شدیم. حضرت موسی علیه السلام آن‌جا که با قوم خود و نافرمانی‌هایی که می‌کردند روبرو شد به آنان یادآور می‌شود:

«أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُ الَّذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَومِ نوحٍ وَ عادٍ وَ ثَمودَ وَ الَّذينَ مِنْ بَعْدِهِمْ، لا يَعْلَمُهُمْ إِلاَّ اللّٰهُ. جاءَتْهُم رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّناتِ فَرَدّوا أَيْدِيَهُمْ في أَفْواهِهِمْ وَ قالوا إِنّا كَفَرْنا بِما أُرْسِلْتُمْ بِهِ، وَ إِنّا لَفي شَكٍّ مِمّا تَدْعُونَنا إِلَيْهِ مُريبٍ. قالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللّٰهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرَكُمْ إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمّىً. قالوا إِنْ أَنْتُمْ إِلاّ بَشَرٌ مِثْلُنا تُريدونَ أَنْ تَصُدّونا عَمّا كانَ يَعْبُدُ آباؤُنا فَأْتُونا بِسُلْطانٍ مُبينٍ. قالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلاّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ يَمُنُّ عَلىٰ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ ما كانَ لَنا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطانٍ إِلاّ بِإِذْنِ اللّٰهِ، وَ عَلَى اللّٰهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنونَ. وَ ما لَنا أَنْ لا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللّٰهِ وَ قَدْ هَدانا سُبُلَنا...»[۲]؛ آیا سرگذشت پیشینیان را نشنیده‌اید که پیامبرانشان با دلایلی روشن آمدند، ولی آنان از روی تمسخر خنده‌وار دست بر دهان نهاده[۳] و گفتند: ما به آن‌چه آورده‌اید باور نداریم و در شک و تردید می‌باشیم. پیامبران به آنان گفتند: مگر دربارهٔ صانع متعال جای شکی وجود دارد؟ او شما را می‌خواند تا مورد مهر خود قرار دهد و فرصتی است که در اختیار شما قرار داده است. گفتند: شما همانند ما بشر هستید و می‌خواهید ما را از آن‌چه پدرانمان می‌پرستیدند باز دارید، پس دلیل قوی و روشن ارائه دهید که پیامبرید. پیامبران به ایشان گفتند آری ما بشری بیش نیستیم و از خود مایه‌ای نداریم. خدای بر ما منّت نهاده و اگر او بخواهد هرآینه معجزه‌ای که نشانگر صحت گفتار ما باشد، ارائه خواهیم داد و به خدا پناه می‌بریم که راه را به ما نشان داده‌است».

شواهد بر این واقعیت بسیار است که ارائه معجزه هنگامی بوده که انبیا علیهم السلام با

---

۱. ر.ک: سورهٔ شعراء آیات (۳۴ ـ ۱۶) و سورهٔ اعراف آیات (۱۱۰ ـ ۱۰۳).

۲. ابراهیم ۱۴: ۱۲ ـ ۹.

۳. این حالتی است که برای تمسخر انجام می‌دهند، مانند آنکه خنده‌شان گرفته دست بر دهن می‌نهند.

شبهات منکرین و تشکیک معاندین روبه‌رو می‌شدند که برای رفع شبهه و دفع تشکیک، اِرائهٔ معجزه ضرورت می‌یافت وگرنه در رویارویی با پاک اندیشان روشن ضمیر، نیازی به معجزه نبوده بلکه همان اِرائهٔ حق، بزرگ‌ترین شاهد صدق آنان محسوب می‌گردید.

ازاین‌رو معجزه هم‌چون شمشیر برای شکستن سدهای ایجاد شده در سر راه پیش‌رفت دعوت حقّ به‌کار رفته‌است. شمشیر برای زدودن موانع خارجی است که دشمن از روی عجز و نداشتن منطق صحیح به‌وجود می‌آورد و در صدد ایجاد محاصره یا ریشه‌کن کردن بنیاد حق برمی‌آید و معجزه برای در هم فرو ریختن تمامی شبهاتی بوده که دشمنان ـ به گمان خود ـ از آن حصاری به‌وجود آورده بودند.

پس کاربرد معجزه و شمشیر اساساً برای اِرائهٔ دعوت و اثبات حقانیّت آن نبوده، بلکه در رتبهٔ دوم و هنگام برخورد با موانع از آن‌ها استفاده شده‌است. لذا هر دو، وسیلهٔ دفاعی به‌شمار می‌روند نه وسیلهٔ تبلیغی محض.

تشخیص اعجاز

معجزه باید به‌گونه‌ای انجام گیرد تا کارشناسان همان دوره به خوبی تشخیص دهند که آن‌چه ارائه شده به درستی نشانهٔ ماورای جهان طبیعت و بیرون از توان بشریّت است و هیچ‌گونه ظاهرسازی و رویه‌کاری درکار نیست[1] و این واقعیّت باید برای همیشه محفوظ بماند. لذا انبیا کارهایی انجام دادند که از توان ماهرترین کارشناسان آن دوره بیرون بوده تا این‌که به‌خوبی این تشخیص صورت گیرد و برای همیشه این برتری و تفوّق روشن باشد.

از همین رو معجزهٔ اسلام قرآن است که با شیواترین سبک و رساترین بیان و

---

۱. البته این بدین معنا نیست که این تشخیص مخصوص همان دوره باشد، زیرا ضرورت دارد که در طول تاریخ روشن باشد آن‌چه بر دست انبیا انجام گرفته از توان بشریت به‌طور مطلق خارج است و با فعل و ارادهٔ ما فوق الطبیعه انجام گرفته واگر فرضاً امروزه ثابت گردد که آن‌چه در آن روزگار انجام گرفته از ابزاری استفاده شده که کاملاً طبیعی ولی از دید کارشناسان آن روزگار پوشیده بوده‌است، لازمه‌اش آن خواهد بود که «العیاذ بالله» انبیا نیرنگ باز ماهری بوده‌اند و در رسالت الهی دروغ گفته‌اند. چنین احتمالی هرگز دربارهٔ انبیای عظام نشاید و ساحت قدس ایشان از هرگونه دغل‌بازی و تزویر به دور است.

استوارترین محتوا بر عرب آن زمان عرضه شد، در حالی که یگانه مهارت عرب آن دوره در زبان و بیان آنان بوده و به‌خوبی تشخیص دادند که این سخن نمی‌تواند ساختهٔ بشر باشد که این‌گونه آنان را از هم‌آوردی ناتوان سازد. البته این بلندای شیوهٔ قرآنی ـ چه از لحاظ نظم و چه از لحاظ محتوا ـ هم‌چنان پابرجا است.

ولیدبن‌مغیرهٔ مخزومی که سخن‌وری نیرومند و از سران بلندپایه و سرشناس عرب به‌شمار می‌رفت دربارهٔ قرآن چنین می‌گوید: «یا عَجَباً لما یقول ابن أبي کبشة[1]، فوالله ما هو بشعر و لا بسحر و لا بهذي جُنُون و إنّ قوله لمن کلام الله... ؛ آن‌چه فرزند ابن ابی کبشه می‌سراید، به خدا سوگند! نه شعر است و نه سحر و نه گزاف‌گویی بی خردان، بی‌گمان گفتهٔ او سخن خداست...».

هم او ـ موقعی که از کنار پیامبر می‌گذشت و آیاتی چند از سورهٔ مؤمن را که در نماز تلاوت می‌فرمود شنید ـ گفت: «والله لقد سمعت من محمد آنفاً کلاماً ما هو من کلام الإنس و لا من کلام الجنّ، والله إنّ له لحلاوةً، و إنّ علیه لطلاوةً، و إنّ أعلاه لمثمر، و إنّ أسفله لمُغدق. و إنّه یعلو و ما یُعلیٰ؛ به خدا سوگند! چندی پیش از محمّد صلی الله علیه و آله سخنی شنیدم که نه به سخن آدمیان می‌مانست و نه به سخن پریان. به خدا سوگند! سخن او شیرینی ویژه‌ای و رُویهٔ زیبایی دارد. هم‌چون درختی برومند و سر برافراشته، که بلندای آن پرثمر و اثر بخش و پایهٔ آن استوار است و ریشهٔ مستحکم و گسترده دارد. همانا بر دیگر سخنان برتری خواهد یافت و سخنی دیگر برآن برتر نخواهد گردید»[2].

طُفیل بن عمرو دوسی که مردی شاعر پیشه و با اندیشه و از اشراف قریش به‌شمار می‌رفت، عازم خانهٔ خدا گردید. کسانی از قریش به گرد او آمدند تا او را از

---

۱. مشرکان، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را با این عنوان یاد می‌کردند و او را به «ابوکَبْشة» نسبت می‌دادند. او مردی از قبیلهٔ «خُزاعة» بود که در دیانت با قریش مخالفت ورزید. گویند او جدّ مادری پیامبر بود که او را به‌وی نسبت می‌دادند.

۲. ر.ک: تفسیر طبری؛ ج ۲۹، ص ۹۸. سیرهٔ ابن هشام؛ ج ۱، ص ۲۸۸. سهیلی؛ الروض الانف؛ ج ۲، ص ۲۱. ابن اثیر؛ اُسد الغابة؛ ج ۲، ص ۹۰. ابن عبدالبر؛ الاستیعاب؛ ج ۱، ص ۴۱۲. ابن حجر؛ الاصابه؛ ج ۱، ص ۴۱۰. قاضی عیاض؛ الشفا؛ چاپ سنگی؛ ص ۲۲۰. ملاعلی قاری؛ شرح شفا؛ ج ۱، ص ۳۱۶. غزالی؛ ـ احیاءالعلوم؛ ج ۱، ص ۲۸۱، ط ۱۳۵۸ هـ. سید هبة الدین شهرستانی؛ المعجزة الخالدة؛ ص ۲۱. حاکم نیشابوری؛ المستدرک؛ ج ۲، ص ۵۰۷. سیوطی؛ الدر المنثور؛ ج ۶، ص ۲۸۳.

حضور و شنیدن سخن پیامبر بازدارند، گوید: «محمدﷺ را در مسجد یافتم و سخن او را شنیدم، خوش‌آیندم آمد. به‌دنبال او روانه شدم و با خود گفتم: وای بر تو، گوش فرا ده، اگر سخن راست گوید بپذیر و اگر نادرست بود ناشنیده بگیر. در خانه به خدمت او شتافتم و عرضه داشتم: آن‌چه داری بر من عرضه کن. او اسلام را بر من عرضه کرد و آیاتی چند از قرآن بر من تلاوت نمود، به خدا سوگند! چنین سخنی شیوا و جالب نشنیده بودم و مطالبی ارجمندتر از آن‌ نیافته بودم. ازاین‌رو اسلام آوردم و شهادت به حق را از دل و جان بر زبان جاری ساختم». آن‌گاه به سوی قوم خود شتافت و سرگذشت خود را بر ایشان بازگو کرد و همگی اسلام را پذیرفتند و او یکی از داعیان بلند آوازهٔ اسلام شناخته شد[1].

نضربن‌حارث بن کلده از سران قریش و تیزهوشان عرب شناخته می‌شد که با پیامبر اسلامﷺ دشمنی آشکار داشت. لذا شهادت مانند او دربارهٔ عظمت قرآن و نیرومندی آن در پیش‌رفت دعوت، قابل توجّه است. «والفضلُ ما شهدت به الأعداء؛ بزرگی همان بس که دشمنان برآن گواه شوند».

او از در چاره‌اندیشی دربارهٔ پیامبرﷺ با سران قریش چنین گوید: «به خدا سوگند! پیش آمدی برایتان رخ داده که تاکنون چاره‌ای برای آن نیاندیشیده‌اید. محمد در میان شما جوانی بود آراسته، مورد پسند همگان، در سخن راست‌گوترین و در امانت‌داری بزرگ‌وارترین شما بود. تا هنگامی که موی‌های سفید در دو طرف گونه‌اش هویدا گشت و آورد آن‌چه را که آورد، آن‌گاه گفتید: ساحر است. نه به خدا سوگند! هرگز به ساحری نمی‌ماند. گفتید: کاهن است. نه به خدا سوگند! هرگز سخن او به سخن کاهنان نمی‌خورد. گفتید: شاعر است. نه به خدا سوگند! هرگز سخن او بر اوزان شعری استوار نیست. گفتید: دیوانه است. نه به خدا سوگند! هرگز رفتار او به دیوانگان نمی‌ماند. پس خود دانید و درست بیاندیشید، که رخ‌داد بزرگی پیش آمد کرده که نباید آن‌را ساده گرفت»[2].

ابو الولید عُتبة بن ربیعه، که بزرگ قریش محسوب می‌شد، روزی با سران قریش

---

۱. سیرهٔ ابن هشام، ج ۲، ص ۲۵ ـ ۲۱. أُسد الغابة، ج ۳، ص ۵۴.
۲. سیرهٔ ابن هشام، ج ۱، ص ۳۲۱ ـ ۳۲۰. الدرالمنثور، ج ۳، ص ۱۸۰.

در مسجدالحرام نشسته‌بود. پیامبر اسلام نیز در گوشهٔ دیگر مسجد نشسته بود. عتبه رو به اشراف قریش کرده گفت: «آیا روا می‌دارید که اکنون محمدﷺ را تنها یافته با او سخن گویم، باشد تا او را قانع سازم؛ او را تطمیع نموده از دعوت خویش دست بردارد؟» البته این موقعی بود که امثال «حمزة بن عبدالمطلب» و جمعیّت انبوهی به پیامبر اسلام گرویده بودند و روز به روز رو به افزونی بودند! همگی به او گفتند: «اگر می‌توانی با او سخن گو و به هرگونه‌ای می‌توانی او را قانع ساز».

عتبه نزد پیامبر آمده گفت: «ای فرزند برادر! ـ عرب را چنین عادت بود که افراد هر قبیله به افراد قبیلهٔ دیگر «یا ابن اخی» ای فرزند برادر خطاب می‌کردند ـ تو دارای شرف خانوادگی هستی، ولی چیزی را مدّعی هستی که موجب برخورد و تفرقه میان قوم خود گردیده است. اکنون گوش فرا ده تا مطلبی را بر تو عرضه دارم!» پیامبر فرمود: «بگو، گوش فرا می‌دهم». عتبه گفت: «ای فرزند برادر! اگر هدف تو اندوختن ثروت است، آن اندازه اموال برای تو فراهم می‌سازیم تا ثروت‌مندترین مردم قریش گردی. اگر تشنهٔ مقامی، تو را رئیس خود می‌گردانیم. و اگر خواسته باشی تو را فرمان‌روای خود می‌سازیم». سپس گفت: «آن که بر تو ظاهر می‌گردد و چیزهایی با تو زمزمه می‌کند، خللی است که بر اعصاب تو اثر گذارده، حاضریم تو را با خرج خود کاملاً مداوا کنیم و از بذل مال در این زمینه دریغ نورزیم...» عتبه می‌گفت و پیامبر کاملاً ساکت، به‌تمام گفته‌هایش گوش فرا داد. آنگاه پیامبرﷺ به‌او گفت: «آیا از گفتن مطالب خود پایان یافتی؟» گفت: «آری». فرمود: «پس اکنون به سخن من گوش فرا ده» عتبه گفت: «با جان و دل آماده‌ام» پیامبرﷺ در این هنگام لب به تلاوت قرآن گشود و از ابتدای سورهٔ فصّلت شروع به خواندن نمود: «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمانِ الرَّحِيمِ... كِتابٌ فُصِّلَتْ آياتُهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. بَشيراً وَ نَذيراً...»[1] و هم‌چنان ادامه داد و عتبه با تمام وجود گوش فرا می‌داد؛ دست‌ها را به عقب سر بر زمین تکیه داده، مجذوب تلاوت پیامبر گردیده بود، تا موقعی که به آیهٔ سجده رسید و پیامبرﷺ سجده نمود. سپس گفت: «ای ابوالولید! شنیدی آن‌چه را که بر تو تلاوت کردم، اکنون این تو و اندیشهٔ خود تا چگونه قضاوت نمایی!» در این هنگام عتبه از

۱. فصّلت ۴۱: ۴ـ۳.

حالتِ جذبه روحی که به‌او دست داده‌بود، بیرون آمد و بدون آن‌که چیزی بگوید به سوی دوستانش روانه گشت. او را دگرگون دیدند و میان خود گفتند: عتبه با آن حالتی که رفت با حالتی دیگر می‌آید. موقعی که نزد آنان نشست گفتند: «چه خبر آورده‌ای؟» گفت: «آن‌چه آورده‌ام آن است که سخنی شنیدم، به خدا سوگند! هرگز چنین سخنی شیوا نشنیده بودم، به خدا سوگند! نه شعر است و نه سحر و نه کهانت، آن‌گونه که شما می‌پندارید. ای گروه قریش! از من بپذیرید و به من واگذار کنید. این مرد را به حال خود رها سازید و با او کاری نداشته باشید. به خدا سوگند! سخنی که من از وی شنیدم پی‌آمد کلانی به‌دنبال دارد. اگر عرب با دست دیگران [جز قریش] کار او را ساختند از دست او آسوده شده‌اید و اگر بر عرب پیروز آید ـ که آینده چنین می‌نماید ـ پس پیروزی او پیروزی شماست و فرمان‌روایی او فرمان‌روایی شما و عزّت و آبروی او عزت و آبروی شماست. آن‌گاه شما به‌وسیلهٔ او خوش‌بخت‌ترین مردم جهان خواهید گردید». بدو گفتند: «ای ابوالولید! محمد ﷺ تو را با بیان خود سحر کرده است.» گفت: «آن‌چه به شما گفتم نظر من است، اکنون هرگونه خواهید رفتار کنید»[1].

ابوذر غفاری، جندب‌بن‌جناده، برادری داشت به‌نام «أنیس» که شاعری توانا و هم‌آوردطلب بود و در مسابقات شعری شرکت می‌نمود و بر اقران (هم‌آوردان) خود هم‌واره برتری داشت. ابوذر گوید: «نیرومندتر از برادرم انیس شاعری را نیافتم، با دوازده شاعر نامی در دوران جاهلیت مسابقه داد و بر همه برتری یافت. او عازم مکه بود، به او گفتم: تو از سخن و سخن‌وری سررشته داری، باشد از پیامبری که در آن‌جا به دعوت بر خواسته خبری برایم بیاوری. مدتی طولانی گذشت و از سفر آمد به او گفتم: چه کردی؟ گفت: مردی را در مکه دیدم که بر شیوهٔ تو بود ـ ابوذر بیش از سه سال بود که خدا را عبادت می‌کرد و از بتان بیزاری می‌جست ـ و بر این گمان بود که خداوند او را به پیامبری فرستاده است. ابوذر گوید: به او گفتم: مردم چه می‌گویند؟ گفت: می‌گویند شاعر یا کاهن یا ساحر است. ولی من سخنان ناهنجار کاهنان را شنیده‌ام و اوزان شعری را خوب یاد دارم، هرگز بدان نمی‌ماند، به خدا

---

۱. سیرهٔ ابن هشام، ج ۱، ص ۳۱۴ ـ ۳۱۳.

سوگند! او راست می‌گوید و مردم دربارهٔ او دروغ می‌گویند»[۱].

از این گواهی‌ها از بزرگان و سخن‌دانان عرب دربارهٔ قرآن فراوان است که تاریخ آن را ضبط کرده و در بستر تاریخ این گواهی‌ها زنده بوده و برای همیشه جاویدان خواهد ماند[۲].

وجوه اعجاز قرآن

اندیش‌مندان در مورد اعجاز قرآن بحث‌های دامنه‌داری کرده و در این زمینه ابعاد گوناگونی را مطرح کرده‌اند. البته در این موضوع برخی اختلاف نظرها نیز وجود دارد. پیشینیان به‌گونه‌ای اندیشیده‌اند و متأخرین به‌گونهٔ دیگر و چیزهایی بر اقوال گذشته افزوده‌اند. ذیلاً به‌نظریات گوناگون در باب اعجاز قرآن اشارت می‌شود:

۱. ارباب ادب و سخن‌دانان عرب، اعجاز قرآن را در گرو فصاحت و بلاغت والای آن دانسته‌اند. رسا بودن بیان و روان بودن عبارات که در چینش واژه‌ها رعایت شده و گزینش کلمات که دقیق‌انجام گرفته، نظم کلمات که هر یک در جای مناسب خود قرار گرفته، آن‌چنان ترکیبی به‌وجودآورده که از لحاظ تعبیر و آوای الفاظ و کلمات بافتی به هم پیوسته و پیوند خورده فراهم آورده به‌گونه‌ای که گویی سرتاسر هر آیه و سوره، واحد منسجمی را تشکیل داده و غیر قابل تفکیك‌اند؛ تمامی این‌ها بر قدرت و قوّت این سخن الهی دلالت دارند. به علاوه، ویژگی‌های کلمات انتخاب شده به‌گونه‌ای است که جابه‌جایی کلمات یا تبدیل آن‌ها هرگز امکان‌پذیر نیست. این سرّی است که بزرگان علم و ادب به آن پی برده و گفته‌اند: هرگاه کلمه‌ای از قرآن را از جای خود برداری، آنگاه تمامی لغت عرب را جستجو کنی تا کلمهٔ دیگری را بتوان جای‌گزین آن نمایی هرگز نخواهی یافت. زیرا کلمهٔ دیگری که هم از لحاظ معنا و محتوا، و هم از لحاظ آوا و هماهنگی با کلمات ردیف

---

۱. قاضی عیاض: الشفا: ص ۲۲۴. شرح آن: چاپ اسلامبول سال ۱۲۸۵، ج ۱، ص ۳۲۰. صحیح مسلم، ج ۷، ص ۱۵۳. مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۳۳۹. اصابهٔ ابن حجر، ج ۱، ص ۷۶ و ج ۴، ص ۶۳.

۲. ر.ک: التمهید، ج ۴.

یافتهٔ آن (که دو طرف آن قرار گرفته‌اند) با آن، یکی باشد یافت نمی‌شود. این می‌رساند که در کلمات انتخابی هر جمله و جمله‌های انتخابی هر آیه، آن اندازه دقّت به‌کار رفته که از توان بشر بیرون می‌باشد، زیرا این‌گونه رعایت دقیق کلمات و جملات انتخابی، به احاطهٔ کامل و حضور ذهنی بالفعل نیاز دارد و انسان هر اندازه که در شناخت ویژگی‌های لغت پیش‌رفت کرده و آمادگی داشته‌باشد، این‌گونه احاطهٔ وسیع و حضور ذهنی دائم نخواهد داشت؛ و أحیاناً ـ هرچند که قویّ و نیرومند باشد ـ اشتباه می‌کند و واژه‌ها یا جملاتی را به کار می‌برد که مورد خرده گیری قرار می‌گیرد. این خاصیّتی است که در نوع سخن سرایان آزموده و عبارت پردازان با سابقه یافت می‌شود. ولی قرآن ـ با آن گستردگی و طول زمان نزول ـ بر همان قوّت و قدرت کلامی خود استوار و یک‌سان است.

دربارهٔ دقّت در چینش و انتخاب حساب شدهٔ کلمات گفته‌اند: «لو انتُزِعَتْ منه لفظةٌ ثم أُدیر بها لغةَ العرب کلّها علی أن یوُجَد لها نظیرٌ في موضعها الخاصّ لم یوُجد ألبتة»[1].

۲. اسلوب بیان و سبک و شیوهٔ نظم قرآن، جمله بندی‌ها و چینش الفاظ و عبارات، در قالبی نو و اسلوبی تازه بر عرب عرضه شده، که کاملاً بی‌سابقه بوده و پس از آن نیز کسی مانند آن نیاورده است. با این‌که این‌گونه نظم و تألیف کلام تازگی داشت، ولی از چارچوب اسلوب‌های کلامی عرب بیرون نبود. انواع کلام که در میان فُصَحای عرب متداول بود یا شعر است یا نثر یا سجع[2]، که هر یک دارای محاسنی و در کنار آن نیز معایبی بود.

حُسن شعر درگیرا بودن آن است که مایهٔ جذب و نفوذ در اعماق قلب می‌گردد، ولی قید قافیه و رعایت وزن خاص، آزادی صاحب سخن را تا حدودی سلب می‌کند. حُسن نثر در آزاد بودن صاحب سخن است. هرگونه کلمات و الفاظی که

---

۱. سخنی است از ابوسلیمان حمد بن محمد بُستی و ابن عطیّهٔ غرناطی صاحب تفسیر المحرر الوجیز و شیخ عبدالقاهر جرجانی و دیگر بزرگان علم و ادب که تفصیل آن‌را در التمهید ج ۴ و ۵ آورده‌ایم.

۲. شعر: سخن موزون و دارای قافیه است. نثر: سخن پراکنده (فاقد وزن و نظم‌خاص). سجع: جملات کوتاه و دارای قافیه ولی فاقد نظم و وزن خاص.

متناسب با معنای مراد خود می داند آزادانه انتخاب و به کار می برد، ولی آن گیرایی و جذبهٔ شعری را ندارد. سجع گرچه احیاناً به ظاهر زیبا است و یک‌گونه هنرنمایی سخن‌وری به‌شمار می‌رود، ولی تکلّف و دشواری و احیاناً به‌کار بردن کلمات نامناسب، از زیبایی آن می‌کاهد.

قرآن میان این سه نوع کلام جمع کرده؛ دارای محاسن هر یک و فاقد معایب آن‌ها می‌باشد. این از شگفتی‌های سبک قرآنی است. جذّابیّت شعر، هم‌راه با آزادی کامل نثر و زیبایی سجع بدون تکلّف را دارا می‌باشد. این ویژگی عجیب برای سخن‌دانان و سخن‌سنجان عرب از همان آغاز آشکار بوده و هم‌واره برای علمای أدب مشهود بوده‌است.

بسیاری از بزرگان علم و ادب، برجسته‌ترین جنبهٔ اعجاز قرآن را در همین جهت یاد کرده‌اند؛ از جمله، شیخ عبدالقاهر جرجانی، سکّاکی و راغب اصفهانی، که در جای خود آورده‌ایم. پیش از این نیز سخنان بزرگان عرب را یادآور شدیم، از جمله سخن ولید که گفته بود: «إنّ له لحلاوة، و إنّ علیه لطلاوة... و إنّه یعلو و ما یُعلی».

۳. متأخّرین افزوده‌اند که این نظم و شیوهٔ سبک چنان صورت گرفته که نغمه آفرین و دارای آوای جان‌بخش و روح‌افزا است. هماهنگی حروف هر کلمه نسبت به حروف کلمات هم ردیف آن، چنان هم‌ساز و دم‌سازند که از آهنگ‌های وزین و نواهای متین و افسون‌گر حکایت دارد. تمامی انواع جذبه‌های شعری در این نثر مسجّع جلوه‌گر است.

جمله‌بندی‌های کوتاه و بلند قرآن به‌گونه‌ای تنظیم یافته که با ألحان و نغمه‌های صوتی هم‌گون می‌باشد و تا قاری و تلاوت کنندهٔ قرآن با آهنگ‌های والای صوتی آشنایی نداشته باشد نمی‌تواند آن‌گونه که جمله‌بندی‌های قرآن شکل یافته، تلاوت نماید. این حقیقتی است که از روز نخست، پیامبر اکرمﷺ بدان تصریح فرموده و ائمهٔ هدیﻉ برآن تأکید داشته و امروزه به خوبی به آن پی برده‌اند. (تفصیل آن در«التمهید» ج ۵ بیان شده است)

۴. مهم‌تر از همه، قرآن شامل معارف عالیه و تعالیم حکیمانه‌ای است که تا آن روز، در توان بشریّت نبوده که بدان دست یابد و کسی را یارای چنین اندیشه‌های

بلندی نبوده است. ژرف‌نگری و عمق بینش آورده‌های قرآن، برای بشریّت بی‌سابقه بود: شناخت‌های شگرف قرآن از راز هستی و اسرار وجود، شرح و بسط آن در معرفت صفات جمال و جلال، علت آفرینش جهان و انسان، ودایع الهی که در نهاد انسان نهفته‌است، از کجا آمده و چرا آمده و به کجا می‌رود، هدف و مقصد نهایی چیست، مسایلی هستند که تا آن روز به آن خوبی که قرآن بیان داشته آشکار نبود. بعد از آن هم در سایهٔ تعالیم قرآن راه رسیدن به این حقایق برای انسان باز گردید.

همین حقایق ارائه شده از جانب قرآن، والاترین جنبهٔ اعجاز آن‌را می‌رساند. با مختصر مراجعه به اندیشه‌های سامان نیافتهٔ انسان آن روز و مقایسهٔ آن با معارف قرآنی و نیز گفته‌های متضاد اندیش‌مندان برون دینی امروز، به خوبی برتری تعالیم قرآن و دلیل اعجاز آن روشن می‌گردد. (شرح آن در «التمهید» ج ۶ آمده‌است).

۵. هم‌چنین در راستای احکام و دستور العمل‌های فراگیر که قرآن عرضه داشته، سلامت جامعه و سعادت زندگی را نیز برای انسان فراهم می‌سازد، رابطهٔ او را با خدا و جهانی فراتر از جهان خاکی نیز استوار می‌دارد.

انسان در این جهان در رابطه با شؤون خاصّ خود (مصالح فردی) می‌کوشد و به ناچار رابطهٔ دیگری نیز با شؤون عام (مصالح اجتماعی) دارد که باید مدّ نظر قرار دهد، زیرا او زندگی مشترکی با سایر انسان‌ها دارد و به‌صورت تعاونی ادامهٔ زندگی می‌دهد و نمی‌تواند تنها به مصلحت خویش بیاندیشد و مصلحت عامّه را نادیده بگیرد. حیات اجتماعی حیات داد و ستد است که حتماً باید رعایت شود و رعایت آن با حاکمیّت قانون امکان‌پذیر است.

قوانین ساختهٔ دست بشر، تنها در راستای تنظیم حیات فردی و حیات اجتماعی قرار دارد و محدودهٔ تصرفات آحاد را در شؤون خاص و شؤون عامّه مشخص می‌سازد، تا از تجاوز یا کوتاهی در انجام وظایف جلوگیری کند.

ولی انسان وابستگی سوّمی نیز در حیات دارد و آن رابطهٔ او با خدا و جهان دیگر است. همین رابطه است ـ که اگر مستحکم باشد ـ «وازع نفسانی» (بازدارندهٔ درونی) او را تشکیل می‌دهد و او را از افراط و تفریط باز می‌دارد و در زندگی کاملاً معتدل

می‌سازد.

«قَدْ جاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَ كِتابٌ مُبِينٌ. يَهْدي بِهِ اللّٰهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ وَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْديهِمْ إِلى صِراطٍ مُسْتَقيمٍ[۱]؛ از جانب خداوند چراغی فروزان و شریعتی تابناک آمد، تا آن کس را که در پی خشنودی خداوند است، به راه‌های سلامت‌آمیز و سعادت بخش هدایت کند و او را [در زندگی] به طریقهٔ مستقیم رهنمون باشد».

لذا تمامی احکام و قوانین الهی ـ که قرآن و اسلام عرضه داشته ـ سه بُعدی است. یعنی در این احکام و قوانین شؤون فرد و شؤون جامعه و نیز رابطهٔ با خدا و معنویّت ـ که حافظ کرامت انسانیّت است ـ رعایت گردیده است. قرآن سعی بر آن دارد، علاوه بر سعادت در این حیات، سعادت اخروی و جاوید انسان را نیز تأمین کند. این در حالی است که قوانین مدوّن غیر الهی، هرچند خالص وبدون گرایش‌های منحرف کننده بوده باشد، ولی از بُعد سوم حیات انسانی تهی است. همین سه بُعدی بودن قوانین شرع، اعجاز و مافوق بشری بودن آن‌را می‌رساند. (در ج ۶ «التمهید» شرح آن آمده‌است).

۶. شیوهٔ استدلال قرآن از ویژگی خاصّی برخوردار است که می‌توان آن‌را یکی از وجوه اعجاز بیانی به‌شمار آورد و آن جمع میان دو شیوهٔ برهان و خطابه است. اصولاً این دو شیوه متضاد می‌نمایند، زیرا استدلال برهانی بر مقدّمات یقینی (فطریّات و بدیهیّات) استوار است؛ در این شیوه روی سخن با خاصّه است تا اثبات قطعی کند. ولی شیوهٔ خطابه بر مقدمات ظنّی (مشهورات و مقبولات عمومی) تکیه دارد و هدف آن اقناع عامّه است. قرآن میان این دو شیوهٔ به ظاهر متضاد جمع کرده و در بیان مطالب و استدلالات خویش، روی سخن با هر دو گروه را دارد؛ بدین ترتیب که با یک سخن توانسته است، اِخضاع (اذعان قطعی) خاصّه و اقناع عامّه، هر دو را هدف گیرد. لذا استدلال‌های قرآن، در عین سادگی بیان، از عمق و ژرف نگری به سزایی برخوردار است. عامّهٔ مردم که از رموز استدلالات عقلانی آگاهی چندانی ندارند، به همان ظاهر ساده قانع شده پذیرا می‌گردند. ولی

---

۱. مائده ۵: ۱۶ ـ ۱۵.

خاصّه، از دقّت بیان و رموز به‌کار رفته بهره می‌گیرند.

ابن رشد اندلسی ـ فیلسوف و دانش‌مند معروف ـ درکتاب پر ارج خود «الکشف عن مناهج الأدلة»[1] که در همین زمینه نوشته، در این‌باره مثال روشنی آورده، گوید: «قرآن برای شناسایی ذات حق تعالی، تشبیه به نور کرده **«أَللّٰهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ»**[2] که جهان‌تاب و فراگیر است و درخشش و نمود هر چیز به‌وسیلهٔ آن می‌باشد. همین اندازه تشبیه برای شناسایی ذات حق تعالی و جای‌گاه او در جهان هستی، برای عامّهٔ مردم کفایت می‌کند و آنان را قانع می‌سازد. ولی در عین حال، این تشبیه آن قدر دقیق و روشن‌گر ذات حق تعالی است، که در راستای تشبیه غیر محسوس به محسوسات، شیواترین و دقیق‌ترین تشبیه به‌شمار می‌رود؛ تشبیهی که نمایانگر تمام عیار ویژگی‌های ذات حقّ تعالی می‌باشد.

ذات حق، واجب الوجود و وجود او ذاتی و از حقیقت ذات او برخاسته است و هستی همهٔ موجودات از او است. کُنه ذاتش در غایت خفاء و از همه پنهان است، در عین حالی که هستی او و وجودش در نهایت ظهور و بر همه آشکار می‌باشد.

مفهومه من أعرف الأشياء   و كُنهه في غاية الخفاء

در عالم محسوس اگر خواسته باشیم چیزی را بیابیم که عین این ویژگی‌ها را دارا باشد، جز نور، نمی‌توان مثالی آورد. پرتو آن سراسر موجودات را فراگرفته و همهٔ اشیا را نمود داده و نمود هر چیز به نور است، ولی نمود نور، ذاتی و از خود آن می‌باشد. کنه و حقیقت نور، ناشناخته است، ولی درخشش و آثار وجودی آن بر همه آشکار و پیدا است. هر حکیم فرزانه‌ای اگر خواسته باشد برای شناساندن ذات حق مثالی بیاورد، از این تشبیه قرآنی بهتر نخواهد آورد».

۷. اخبار غیبی که در قرآن آمده و گوشه‌ای از اعجاز قرآن را تشکیل می‌دهد، بر سه گونهٔ زمانی (گذشته، حال و آینده) است:

الف ـ خبر از گذشته؛ سرگذشت انبیای سلف و امّت‌های گوناگون که در بستر زمان بوده‌اند. سرگذشت آنان کم و بیش در کتاب‌های پیشین آمده و بر سر زبان‌ها متداول بوده، ولی کاملاً آلوده و تحریف شده و افسانه‌وار است.

---

۱. ر.ک: ص ۹۳ ـ ۹۲.

۲. نور ۲۴: ۳۵.

دربارهٔ سرگذشت نوح‌علیه السلام و حادثهٔ طوفان می‌خوانیم: «تِلْكَ أَنْبَاءُ الْغَيْبِ نوحيها إِلَيْكَ ماكُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَ لاَ قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هٰذا[1]؛ این از خبرهای غیب است که بر تو وحی می‌کنیم. پیش از این، نه تو آن را می‌دانستی و نه قوم تو». سرگذشت نوح و حادثهٔ طوفان، در نوشته‌های پیشین به‌ویژه در سفر پیدایش[2] تورات به تفصیل آمده، ولی نه به آن‌گونه که در قرآن پاک و منزّه آمده است.

دربارهٔ سرگذشت یوسف‌علیه السلام نیز می‌خوانیم: «ذٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نوحيهِ إِلَيْكَ»[3] با آن‌که در سفر پیدایش[4] به تفصیل شرح آن آمده‌است، ولی نه به درستی و پاکی بیان قرآن. هم‌چنین دربارهٔ موسی و هارون و بنی‌اسرائیل و فرعون[5] و نیز دربارهٔ حضرت مریم و زکریّا[6] این‌گونه تعبیرها آمده، که حاکی از امانت در نقل و حفظ قداست مقام انبیا و اولیای خدا است. ولی این جهت در تورات هرگز رعایت نشده، بلکه بر عکس، از مقامات عالیهٔ آنان کاسته است.

ب ـ خبر از حاضر؛ خبرهای غیبی است که قرآن از دسیسه‌ها و توطئه‌های منافقان و هم‌دستان آنان، مشرکان و یهودیان پرده برداشته و آنان را رسوا ساخته است. این‌گونه آیات در قرآن فراوان است[7].

پ ـ خبر از آینده؛ خبر از پیش‌آمدهایی است که در آیندهٔ دور یا نزدیک واقع می‌گردید، به‌ویژه حوادث قریب الوقوع تا آن‌که اَخبار غیبی قرآن مشهود گردد. مانند خبر از فتح و پیروزی‌ها و گسترش اسلام و نابودی و سرکوب شدن دشمنان که یک به یک و پی‌درپی تحقق یافت. خبر از غلبهٔ روم بر فارس پس از اندی سال «وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ»[8] از این قبیل است. این جنگ میان ایران و دولت بیزانس از سال ۶۰۳ م تا سال ۶۲۲ م (سال هجرت پیامبر به مدینه) ادامه داشت. ابتدا برتری با خسرو پرویز بود و سورهٔ روم که در مکه نازل گشته، خبر از تغییر وضع جنگ داد. با گذشت چند سال نوبت برتری بیزانس رسید و این برتری تا پایان

---

۱. هود ۱۱: ۴۹.
۲. عهد عتیق ـ سفر تکوین؛ اصحاح ۶.
۳. یوسف ۱۲: ۱۰۲.
۴. عهد عتیق ـ سفر تکوین؛ اصحاح ۵۰ ـ ۳۷.
۵. قصص ۲۸: ۳.
۶. آل‌عمران ۳: ۴۴.
۷. ر.ک: التمهید؛ ج ۶، صفحات ۱۹۷ ـ ۱۹۰.
۸. روم ۳۰: ۴ ـ ۳.

سلطنت خسرو پرویز (سال ۲۲۸ م)، که به‌دست اشراف و سرداران لشکر به قتل رسید، ادامه داشت[۱]؛ این امر موجب خوشنودی مسلمانان گردید، زیرا همسایهٔ قدرت‌مند آنان به ضعف گراییده بود. از همه شگفت‌آورتر اخبار از ناتوانی همیشگی بشر از هم‌آوردی با قرآن است «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلوا وَلَنْ تَفْعَلوا»[۲]، که هم‌واره شاهد صدق اعجاز قرآن به‌شمار می‌رود[۳].

۸. اشاره‌های علمی گذرا؛ بدین معنا که احیاناً از لابلای تعابیر قرآن به برخی اشارات زودگذر برخورد می‌کنیم، که حاکی از احاطهٔ صاحب سخن به اسرار نهفتهٔ طبیعت است.

«قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذي يَعْلَمُ السِرَّ في السَّماواتِ وَ الأَرْضِ[۴] بگو: قرآن را کسی فرو فرستاده که از راز آسمان‌ها و زمین آگاهی دارد».

گاهی در تعابیر قرآن به برخی از اسرار طبیعت اشارت رفته، این اشارت حالت «تراوشی» دارد که از لابه‌لای سخن پروردگار سرزده‌است؛ وگرنه مقصود ذاتی و هدف اصلی از سخن، بیان آن جهت نبوده‌است. لذا هیچ‌گاه در این‌گونه اشارات درنگ نشده و به‌طور کامل بیان نگردیده‌است، زیرا هدف اصلی قرآن، ارائهٔ رهنمودهای هدایتی و تعلیم و تربیت دینی و معنوی است و تنها نکته‌سنجان هستند که به این رموز و اشاراتِ گذرا پی می‌برند، این نکات برای دانش‌مندان در بستر زمان، دلیل اعجاز قرآن می‌باشد.

البته در این زمینه باید به این مطلب توجه نمود که نباید دست‌آوردهای علمی را بر قرآن تحمیل کرد، زیرا دست‌آوردهای علمی حالت ثبات ندارند، در حالی که مسایل قرآنی حقایقی ثابت‌اند و هرگز نباید چیزی را که حالت ثبات ندارد، با حقیقتی ثابت مطابقت داد. آری مسایل علمی که حالت ثبات یافته و قطعیّت پیدا کرده، می‌تواند ابزاری باشد برای فهم برخی اشارات علمی قرآن آن هم نه به‌طور حتم، بلکه با اضافه شدن عباراتی نظیر «شاید چنین باشد». این بدان جهت است که

---

۱. ر.ک: تاریخ ایران؛ نوشتهٔ حسن پیرنیا؛ ص ۲۲۷ ـ ۲۲۲.

۲. بقره ۲: ۲۴.

۳. التمهید؛ ج ۶، ص ۲۱۰ ـ ۱۹۷.

۴. فرقا ۲۵: ۶.

اگر همین نظریّهٔ علمیِ به ظاهر ثابت تغییر یابد خدشه‌ای به قوّت و استواری قرآن وارد نسازد. قطعاً هرگاه آیه‌ای از قرآن با فرضیّهٔ علمی یا نظریّهٔ ثابت شده ـ فرضاً ـ مخالفتی داشت، قرآن را حاکم و آن نظریّه یا فرضیّهٔ علمی را خطا می‌دانیم. از نظر ما دانش‌مندانی که چنین نظریه‌ای را پذیرفته‌اند دچار اشتباه شده‌اند.

ما در جای خود موارد بسیاری را یادآور شده‌ایم که با ابزار قطعی علم، از روی برخی اشارات علمی قرآن پرده برداشته‌شده‌است[1] و در پایان نمونه‌هایی را ارائه می‌دهیم.

۹. استواری در بیان؛ گویش قرآن به‌گونه‌ای یک‌نواخت و در سطحی بالا قرار گرفته، از هرگونه اختلاف گویی یا تضادّ درگفتار به‌دور است. با آن‌که قرآن به‌صورت پراکنده در زمان‌های متفاوت و جاهای مختلف و مناسبت‌های گوناگون و در بستر زمانی نسبتاً طولانی نازل گردیده و در بسیاری از موارد برخی قضایا را مکرراً به جهات مختلف بیان داشته، ولی هیچ‌گاه اختلاف و تضادّی درگفتارش رخ نداده است. در صورتی‌که اگر کلام بشری بود، عادتاً بایستی در این طول زمان و مناسبت‌های مختلف و تکرار برخی مطالب اختلافی رخ دهد. این مقتضای طبیعت انسانی است که خواه و ناخواه دچار اختلاف و تفاوت درگفتار می‌گردد، زیرا حافظهٔ انسان این کشش را ندارد که سخن امروز را با سخن بیست سال پیش، که در شؤون متفاوت گفته‌شده‌است، کاملاً مطابقت دهد. قرآن یکی از دلایل اعجاز خود را همین جهت شمرده، آن‌جا که گفته:

«**أَفَلاٰ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فيهِ اخْتِلافاً كَثيراً**[2]؛ آیا دربارهٔ قرآن نمی‌اندیشند، اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً تفاوت گویی بسیار در آن می‌یافتند»[3].

۱۰. مسألهٔ صرفه، شماری از بزرگان از جمله ابواسحاق نظام (متوفای ۲۳۱) و شاگرد وی جاحظ (متوفای ۲۵۵) و سید مرتضی (متوفای ۴۳۶) و ابن سنان

---

۱. ر.ک: التمهید؛ ج ۶، بخش اعجاز علمی.

۲. نساء ۴: ۸۲.

۳. در التمهید؛ ج ۷، بخش دفع شبهات، به‌ویژه شبههٔ وجود اختلاف میان آیات در این‌باره بحث کرده‌ایم.

خفاجی (متوفای ۴۶۶) بر این گمانند که سرّ اعجاز قرآن در مسألهٔ «صَرْفه» نهفته است، بدین معنا که خداوند خود بازدارندهٔ کسانی است که بخواهند با قرآن مقابله کنند. گرچه ممکن است کسانی توان مقابله را داشته باشند ولی ارادهٔ قهری خداوندی جلوی انجام آن‌را از هر کس که در صدد مقابله برآید می‌گیرد.

«سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ»[1]؛ کسانی که ناروا راه خود خواهی و استکبار را در پهنای زمین برگزیده‌اند، از هرگونه گزند و آسیب رسانی به آیات خویش باز می‌دارم»، که از دیدگاه قایلین به «صَرْفه»، مقصود از گزند و آسیب رسانی همان مقابله و معارضهٔ به مثل است، که موجب تباه شدن جنبهٔ اعجاز قرآن می‌گردد.

ولی مفسّران ـ عموماً ـ آیه را به‌گونهٔ دیگر تفسیر کرده‌اند و مقصود آیه را دفع شبهات ایراد شدهٔ مستکبرانی دانسته‌اند که با هدف تباه ساختن آیات بیّنات الهی شبهاتی اِلقاء می‌کنند. ولی خداوند با عنایت خود، دلایل خود را به‌گونه‌ای روشن و مستحکم مطرح می‌سازد که راه هرگونه شبهه را بسته و از هرگونه تباهی جلوگیری می‌کند[2]. اساساً «صَرْفه» را بدان معنا که گفته‌اند سلب هرگونه امتیازی از قرآن است و اعجاز قرآن تنها از خارج و به‌صورت قهری تحقّق می‌یابد. این گفته با ظاهر بلکه با صراحت قرآن منافات دارد که جنبهٔ اعجاز و خصوصیات آن‌را در خود قرآن دانسته است.

قول به «صرفه» را می‌توان به سه‌گونه تفسیر نمود ـ چنان‌که امیر یحیی بن حمزهٔ علوی زیدی (متوفای ۷۴۹) بیان داشته‌است[3]: اولاً؛ مقصود از «صَرْفه» آن باشد که خداوند انگیزهٔ کسانی را که در صدد مقابله برآیند سِلب می‌کند. یعنی آن انگیزه و داعیه‌ای که آنان را برای مقابله با قرآن وا داشته، هنگام عمل فروکش می‌کند و حالت سردی و بی تفاوتی به آنان دست می‌دهد.

ثانیاً؛ خداوند امکاناتی را که برای مقابلهٔ با قرآن نیاز است، از آنان سلب می‌کند و این بر دوگونه است. یک ـ آن‌که آن امکانات (علوم و معارف و ادبیات لازم) که در

---

۱. اعراف ۷: ۱۴۶. ۲. ر. ک: مجمع‌البیان؛ ج ۴، ص ۴۷۸ ـ ۴۷۷.

۳. ر.ک: الطراز؛ نوشتهٔ امیر یحیی علوی؛ ج ۳، ص ۳۹۲ ـ ۳۹۱.

حالت عادی دارند را، به هنگام ارادهٔ مقابله با قرآن، از آنان می‌ستاند و آنان را در آن هنگام خلع سلاح می‌کند و از دارا بودن شرایط مقابله به حالت نداری تبدیل می‌کند. در حقیقت یک‌گونه دگرگونیِ صفت درونی برایشان رخ می‌دهد.

دو ـ أساساً آن امکانات در اختیار بشر قرار نگرفته تا بتوانند با قرآن مقابله کنند و معنای «صرف» در آیهٔ فوق‌الذکر همین است. خداوند جایی برای شبهه و تباه ساختن آیات خود باقی نگذارده، یعنی اساساً این‌گونه امکانات که کسی بتواند آیات الهی را تباه سازد، برای بشر فراهم نیست. آیهٔ: «**بَلْ كَذَّبوا بِمَا لَمْ يُحيطُوا بِعِلْمِهِ**[1]؛ بلکه تکذیب نمودند آن‌چه راکه توانایی احاطه به فهم و درک آن‌را نداشتند» نیز به همین حقیقت اشارت دارد. هم‌چنین آیهٔ «**ثُمَّ انْصَرَفوا صَرَفَ اللّٰهُ قُلوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهونَ**[2]؛ از آیات الهی روی گردان شدند. خداوند دل‌های آنان را [از پذیرش حق] برگرداند. زیرا آنان گروهی بودند که توانایی درک و فهم حقیقت را نداشتند». در این آیه، صرف قلوب را معلول عدم شایستگی درک حقایق گرفته‌است که خود موجب گردیده‌اند.

ثالثاً؛ آنکه جبراً و قهراً آنان را باز دارد، با آنکه توانایی لازم را دارند، ولی در موقع مقابله حالت سستی و رِخْوت به آنان دست دهد و بدین جهت از معارضهٔ با قرآن فرو نشینند.

فرق میان این تفسیر و تفسیر نخست در آن است که در آن تفسیر، انگیزه و شور و شوق آنان سلب می‌شود و در این تفسیر انگیزه هم‌چنان داغ است، ولی جرأت اقدام را از دست می‌دهند؛ مانند کسی که جلوی او ـ به رغم کوشش و وجود انگیزه ـ قهراً گرفته شود.

البته معنای اول و سوم، و قسمت اول از معنای دوم، بر خلاف ضرورت است و با تصریحات عرب آن زمان منافات دارد. زیرا اگر چنین بود بایستی عرب از دگرگونی حالت درونی خود به شگفت آید، نه آنکه شگفتی خود را نسبت به جاذبیّت آوای دل‌انگیز و فرح بخش قرآن بروز دهد. به‌ویژه آنکه کسانی از قریش مانند ابوجهل و دیگران درگوش افراد قبایل عرب به هنگام ورود مسجدالحرام پنبه

---

۱. یونس ۱۰: ۳۹.

۲. توبه ۹: ۱۲۷.

می‌گذاردند یا آنان را از نزدیک شدن و شنیدن آوای قرآن منع می‌کردند، خود شاهدی است بر دل‌ربایی قرآن و جاذبیّت روحانی آن تا سرحدّ اعجاز و عدم امکان مقابلهٔ به مثل با آن.

آری قسمت دوم از تفسیر دوم، تا حدودی معقول به‌نظر می‌رسد و ظاهر کلام سیّد و برخی از بزرگان که بر این راه رفته‌اند همین است. در حقیقت تمامی امتیاز در ذات قرآن نهفته است که دیگران از مقابلهٔ با آن عاجزند، زیرا چنین امکاناتی از اختیار بشر بیرون است[1].

تحدّی قرآن

تحدّی به‌معنای هم‌آورد خواستن است. قرآن مکرّراً ناباوران را به مبارزهٔ و هماوردی خوانده، گوید: «اگر باور ندارید که این قرآن سخن خدا باشد و گمان می‌برید ساخته و پرداختهٔ دست بشر است، هرآینه آزمایش آن آسان است، سخن‌دانان و سخن‌وران خود را وادارید تا در این راستا نیروی خود را به‌کارگیرند و سخنی هم‌چون قرآن، زیبا و شیوا، محکم و استوار، و حکمت وار، بسازند و ارائه دهند؛ ولی هرگز چنین اقدامی نتوانید کرد، زیرا به خوبی می‌دانید که قرآن همانند سخن بشر نیست...».

مراحل تحدّی

قرآن در چند مرحله، تحدّی و هم‌آورد خواستن خود را مطرح کرده:

۱. نخست به‌طور مطلق سخنی همانند قرآن بیاورند:

«أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ، بَلْ لاٰ يُؤْمِنُونَ. فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ[2]؛ آیا می‌گویند: آن را بر بافته؟ [نه] بلکه باور ندارند! پس سخنی همانند آن بیاورند، اگر راست می‌گویند».

۲. سپس به اندازهٔ ده سوره را مطرح نمود هرچند کوچک باشند:

---

۱. ر.ک: التمهید؛ ج ۴، ص ۱۹۰ ـ ۱۳۵.

۲. طور ۵۲: ۳۴ ـ ۳۳.

«أَمْ يَقُولونَ افْتَرَاهُ، قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ[1]؛ آیا می‌گویند که آن‌را به‌دروغ به ما نسبت داده است؟ بگو: پس همانند ده سورهٔ آن، حتی اگر افتراگونه باشد بیاورید و هرکس راکه خواهید [به شهادت و داوری] بخوانید، اگر راست می‌گویید».

۳. آنگاه، برای آنکه از اعتبار مدّعیان بکاهد، پیش‌نهاد کرده که یک سوره همانند قرآن بیاورند:

«أَمْ يَقولونَ افْتَرَاهُ، قُلْ فَأْتوا بِسورَةٍ مِثْلِهِ، وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ[2]؛ ... اگر راست می‌گویید، همانند یک سورهٔ آن بیاورید...».

۴. و برای آخرین‌بار، با قاطعیّت هرچه تمام‌تر، عجز و ناتوانی نهایی آنان را إعلام نمود:

«وَ إِنْ كُنْتُمْ في رَيْبٍ مِمّا نَزَّلْنا عَلىٰ عَبْدِنا فَأْتوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ، وَادْعوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلوا وَ لَنْ تَفْعَلوا، فَاتَّقُوا النّارَ الَّتي وَقودُهَا النّاسُ وَ الْحِجارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكافِرِينَ[3]؛ اگر ناباورید نسبت به آن‌چه بر بندهٔ خویش فرو فرستاده‌ایم، پس همانند یک سورهٔ آن بیاورید، یا سوره‌ای از هم‌چون فردی بیاورید... و اگر [چنین کاری را] نکردید و هرگز نتوانید کرد، پس پرواکنید از آتشی که فروزندهٔ آن آدمیان و سنگ خارا می‌باشد و برای کافران آماده گردیده‌است».

در این آیه ذکر آدمیان درکنار سنگ‌خارا کنایه از آن است که آدمیان فاقد شعور و تهی از خرد و اندیشه، هم‌چون سنگ خارا بوده و درکنار آن قرار دارند و در آتش سرسختی می‌سوزند.

۵. آنگاه و پس از این تجربهٔ تلخ و ناگوار برای ناباوران، روی سخن را به تودهٔ بشریت کرده، برابر أبدیّت اعجاز و تحدّی قرآن را اعلام نموده است:

«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهيراً[4]؛ بگو: اگر تمامی انس و جنّ [که در بستر تاریخ قرارگرفته‌اند] گرد هم آیند و بخواهند همانند این قرآن بیاورند، هرگز نتوانند، گرچه همگی پشت در

---

۱. هود ۱۱: ۱۳.
۲. یونس ۱۰: ۳۸.
۳. بقره ۲: ۲۴ ـ ۲۳.
۴. اسراء ۱۷: ۸۸.

پشت یک‌دیگر قرار گیرند».

نکتهٔ جالب

در آیات تحدّی به‌ویژه دو آیهٔ اخیر، نکتهٔ جالبی وجود دارد که سرّ اعجاز را بیش از هر چیز روشن و مُبَرهَن می‌سازد. در آیهٔ ۲۴ سورهٔ بقره عبارت «وَلَنْ تَفْعَلوا» اِخبار از آینده به‌صورت مطلق است بدین معنا که هرگز و برای ابدیّت هم‌آوردی با قرآن نیاید؛ در سورهٔ اسراء آیهٔ ۸۸ نیز همهٔ جهانیان را از هم‌آوردی با قرآن ناتوان دانسته‌است. این یک اِخبار غیبی است که جز از زبان «عالم الغیب والشهادة» امکان صدور ندارد. هر نیرومند و صاحب هنری که در مقام تحدّی و هم‌آوردی برآید، حداکثر می‌تواند هم‌آوردان معاصر و مجاور خویش را تا حدودی بشناسد و با شناخت اندازهٔ توانایی آنان و مقایسه با توانایی خویش، خود را برتر بداند. ولی هرگز کسی جرأت آن‌را ندارد که برای آینده و برای همهٔ جهانیان، خود را برتر شمارد، زیرا شناختی به آیندگان و همهٔ جهانیان نمی‌تواند داشته‌باشد.

ولی قرآن این شهامت را نشان داده و با کمال جرأت ناتوانی بشریت را در مقابلهٔ با قرآن برای همیشه و برای همهٔ جهانیان در پهنای تاریخ اعلام نموده، که این جرأت و شهامت بزرگ‌ترین دلیل اعجاز قرآن است. علاوه برآن که خود یکی از بزرگ‌ترین اِخبار غیبی قرآن به‌شمار می‌رود، چنان‌که گذشت.

دامنهٔ تحدّی

همان‌گونه که متذکّر شدیم تحدّی و هم‌آورد خواستن قرآن فراگیر است، همهٔ جهانیان را شامل می‌شود و دامنهٔ آن برای همیشه گسترده‌است، همان‌گونه که برای دیروز بوده برای امروز و فردا نیز پابرجا است. ولی برخی راگمان است که تحدّی قرآن مخصوص همان دورهٔ اول بوده، مخاطبین آن عهد مورد تحدّی قرارگرفته‌اند و این امر تا امروز گسترش ندارد؛ گرچه دلیل اعجاز قرآن ـ که همان عجز عرب آن روز است ـ برای همیشه است. یعنی امروزه برای اثبات اعجاز قرآن، به عجز فُصَحای عرب معاصر نزول که از مقابله و معارضهٔ با آن ناتوان بودند، استدلال بایدکرد؛ و

هرگز فصحا و سخن دانان همهٔ دوره‌ها مورد تحدّی قرار نگرفته‌اند. نویسندهٔ مصری معروف «بنت الشاطی» چنین می‌گوید: «معیار تحدّی قرآن همان عجز فُصَحای عرب در عصر بعثت است. ولی دلیل اعجاز آن برای همیشه است و عرب و عجم را شامل می‌باشد. عجز سخن‌سنجان عصر اول ـ که اصل بلاغت و فصاحت‌اند ـ برهان قاطعی است برای روشن شدن مسألهٔ تحدّی...»[1] یعنی عجز سخن‌وران آن روز کفایت می‌کند و نیازی به پا برجا بودن موضع تحدّی قرآن تا امروز نیست.

شاید نویسندهٔ یادشده بیم آن داشته که اگر گفته شود قرآن هم‌چنان در موضع تحدّی خود پابرجا است، به ناگاه آتش کفر و اِلحاد ـ که در میان سخن‌دانان عرب کم نیست ـ زبانه کشد، در صدد مقابله برآمده و همانند قرآن سخنی موزون و استوار اِرائه دهند و در پی آن بزرگ‌ترین پایه و ستون استوار دعوت اسلامی، از هم فرو ریزد. ولی او باید مطمئن باشد که چنین اتفاقی نخواهد افتاد، زیرا قرآن بر اسلوب ویژه‌ای استوار است که هرگز سخن بشری نمی‌تواند به آن برسد و حتی نمی‌تواند نزدیک آن گردد؛ چون که اعجاز قرآن تنها بر شیوهٔ بیانی آن استوار نیست، بلکه مجموعهٔ لفظ و معنا، معیار اعجاز می‌باشد. جمال لفظ و کمال معنا، زیبایی و فریبایی عبارات، در کنار بلندای افق محتوا قرار گرفته است. کدام دانش‌ور و سخن‌ور توانایی است که بتواند چنین مفاهیم عالیه و نوآوری‌های وسیع و گسترده را در همهٔ زمینه‌های معرفتی و شناختی، در چنین قالب‌های موزون و دل‌کش و دارای جذبهٔ معنوی و روحانی درآورد و ساختاری چنین مستحکم و استوار در عین زیبایی منظر ارائه دهد؟! تلاش در این راه سرانجامی جز رسوایی نخواهد داشت!

در عرصهٔ تاریخ مواضع عبرت فراوانی وجود دارد. کسانی در صدد معارضه با قرآن برآمده‌اند، امّا آن‌چه ارائه کرده‌اند نه تنها همانند قرآن نبوده، بلکه از درجهٔ کلام معمولی هم فروتر افتاده‌است و جز عار و ننگ دست‌آوردی برای خود فراهم نساخته‌اند. هر که با خود بیاندیشد تا این تجربه‌های تلخ تاریخ را تکرار نماید، و مواضع عبرت آن‌را درست ننگرد، پس اگر شرمندهٔ خویش نگشت هرچه خواست انجام دهد. «مَنْ جَرَّبَ المُجرَّبَ حَلَّتْ بِهِ النَدامَةُ؛ هر که آزمون شده‌ای را آزمون کند،

---

۱. عایشه بنت الشاطیء، الإعجاز البیانی: ص ۶۶ ـ ۶۵.

جز پشیمانی دست‌آوردی نخواهد داشت».

دکتر عبدالله درّاز در این زمینه گوید: «هرکه شکّ و تردیدی دارد و گمان می‌برد که در میان سخن‌دانان کسانی هستند که توانایی هم‌آوردی با قرآن را دارند، می‌تواند به‌آسانی آن‌را آزمایش کند؛ به ادَباء و سخن دانان عصر خویش مراجعه و از آنان پرسش نماید: آیا کسی از شما توانایی هم‌آوردی با قرآن را دارد؟ اگر گفتند: آری **«لَوْ نَشاءُ لَقُلْنا مِثْلَ هٰذا**[۱]؛ اگر بخواهیم می‌توانیم همانند آن بیاوریم»! پس به آنان بگویید: **«هاتوا بُرْهانَکُمْ**[۲]؛ شاهد صدق این مدّعی را اِرائه دهید». و اگر گفتند: **«لا طاقَةَ لَنا بِهِ**[۳]؛ ما را توانایی آن نیست». پس به آنان بگویید: چه شهادتی بر اعجاز بالاتر از اظهار ناتوانی است؟ آن‌گاه به تاریخ رجوع کند و از آن بپرسد: **«ما بالُ الْقُرونِ الْأُولىٰ**[۴]؛ حال گذشتگان چگونه بوده‌است؟». هرآینه تاریخ پاسخ خواهد داد که هیچ کس سر خود را در مقابل قرآن نیفراشته است و آن گروه ناچیزی که سر به سوی قرآن تافتند، با رسوایی و بار ننگ بازگشتند و روزگار بر آثار آنان خطّ بطلان کشید و به‌دست فراموشی سپرد[۵]».

تحدّی در برتری سخن

گاه گفته می‌شود که توانایی در صنعت سخن‌وری و قدرت بیان در همهٔ مردم یک‌سان نیست و این قدرت بر حسب ذوق و سلیقه و نحوهٔ اندیشه و بینش هر انسان تفاوت می‌کند. هر فرد از افراد انسانی مواهب و یافته‌هایی ویژهٔ خود دارد که ساختار و شخصیّت درونی او را تشکیل داده‌است. هر نویسنده یا صاحب سخنی گوشه‌ای از یافته‌های شخصی خویش را ـ که ویژهٔ خود او است ـ ارائه می‌دهد. «از کوزه برون هر آن طراوت که در اوست». ازاین‌رو شیوه‌های گفتاری و نوشتاری هر نویسنده با دیگری هم‌سان نخواهدبود. لذا چگونه می‌توان مردم را به تحدّی

---

۱. انفال ۸: ۳۱. این آیه نقل کلام مشرکین است که در آن روزگار گفتند و خود را رسوا ساختند.

۲. بقره ۲: ۱۱۱.

۳. بقره ۲: ۲۸۶.

۴. طه؛ ۲۰: ۵۱.

۵. ر.ک: عبدالله درّاز؛ النبأ العظیم؛ ص۷۵. نمونه‌هایی از آن رسوایی‌ها را در التمهید، ج۴، ص۲۲۷ به بعد آورده‌ایم.

(هم‌آوردی با قرآن) خواند «فَلْيَأْتوا بِحَديثٍ مِثْلِهِ»[1] در صورتی‌که آنان از هم‌آوردی با یک‌دیگر نیز عاجزند؟!

ولی پوشیده نباشد که هم‌آوردی خواستن (تحدّی) در آن نیست که سخنی هم‌سان و همانند سخن خدا بیاورند گونه‌ای که در شیوهٔ بیان و نحوهٔ تعبیر کاملاً همانند باشد، زیرا این‌گونه همانندی جز با تقلید امکان‌پذیر نیست[2]. بلکه مقصود از «تحدّی» آوردن سخنی است که هم‌چون قرآن از نظر معنویّت دارای جای‌گاهی ارجمند و والایی بوده و در درجهٔ اعلای بلاغت و فصاحتِ قرارگرفته‌باشد؛ سخنی توانا و قدرت‌مند، رسا و گویا، با محتوایی بلند و متین و استوار باشد. علمای بیان طبق معیارهای مشخّص، درجات رفعت و انحطاط هر کلامی را معیّن ساخته‌اند و برتری کلامی بر کلام دیگر با همین معیارها مشخّص می‌گردد. در علم «بلاغت» به تفصیل از آن معیارها سخن گفته‌شده‌است.

ما هرگز منکر آن نیستیم که سخن هرکس زاییدهٔ نهاد و ساختار درونی او است و کسی را یارای آن نیست که با دیگری در آن‌چه ساختار ذهنیّت او بر او اِلقا می‌کند، هم‌سان باشد. ولی آن‌چه در این‌جا مطرح است هم‌سان بودن در درجه و رتبهٔ فضیلت کلام است. همان‌گونه که میان دو قصیدهٔ شعری یا نوشتهٔ أدبی مقایسه می‌شود و برتری یکی بر دیگری روشن می‌گردد، چنین مقایسه‌ای بر پایهٔ قدرت بیان و رسایی سخن و اِعمال نُکات و دقایق سخن‌وری و سخن‌سنجی استوار است. این معیارها سخن یک شاعر یا سخن‌ور را با سخن دیگری نزدیک یا دور می‌نمایاند و نشست‌های ادبی و مسابقات هنری بر اساس همین معیارها انجام می‌گیرد.

سکّاکی ـ در کتاب «مفتاح العلوم» ـ پس از بر شمردن معیارهای سنجش کلام، گوید: «ارتفاع و انحطاط شأن کلام به مراعات همین نکات و ظرایف بستگی دارد. هرچه این نکات بیش‌تر رعایت شود، کلام بیش‌تر اوج می‌گیرد و هرچه کمتر،

---

۱. طور ۵۲: ۳۴.

۲. چنان‌چه مسیلمهٔ کذّاب و برخی دیگر همین کار تقلیدی را انجام داده، خود را رسوا ساخته‌اند. ر.ک: التمهید؛ ج ۴، ص ۲۲۸ و ۲۵۷.

موجب انحطاط»[1]. آنگاه گوید: «البلاغة تتزايد إلى أن تبلغ حدّ الإعجاز، و هو الطرف الأعلى و ما يقرب منه؛ بلاغت حالت تصاعدى دارد تا به مرتبهٔ اعجاز پايان يابد و آن، درجهٔ بالاى بلاغت و نزديک به آن است»[2]. از اين سخن استفاده مى‌شود که «حدّ اعجاز» نيز درجات متفاوتى دارد. ولى اين حد در مرتبه‌اى قرار دارد که دست بشر به آن نمى‌رسد[3].

خلاصه آن‌که برترى يا همانندى دوكلام به مراعات نكات بلاغى و ظرافت‌هاى سخن‌ورى بستگى دارد. معيارهاى بلاغت در علم «معانى و بيان» آمده‌است و بيش‌تر اين معيارها به معنا و محتوا بيش از لفظ و عبارت اهميّت مى‌دهد، چنان‌كه شيخ عبدالقاهرِ جرجانى به اين مطلب تصريح دارد. او در اين‌باره گويد: «إذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعراً أو يستجيد نثراً، ثمّ يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ فيقول: حُلْوٌ رشيق، و حَسَنٌ أنيق، و عَذْبٌ سائغ، و خَلُوبٌ رائع، فاعلم أنّه ليس ينبئك عن أحوالٍ ترجع إلى أجراس الحروف، و إلى ظاهر الوضع اللّغوي، بل إلى أمرٍ يقع من المرء في فؤاده، و فضلٍ يقتدحه العقل من زناده[4]؛ اگر ديدى صاحب بينشى كه گوهر شناس سخن است، شعرى را مى‌ستايد يا نثرى را به خوبى توصيف مى‌كند، آنگاه ستودن آن‌را در جهت لفظ قرار داده مى‌گويد: شيرين و لطيف است، زيبا و ظريف است، زلال و گوارا است، جالب و دل‌ربا است، پس بدان كه اين توصيف از نواى ناقوسى حروف آن حكايت ندارد، و به‌وضع لغوى آن بستگى ندارد، بلكه در رابطه با جنبه‌اى است كه بر دل آدمى اثر دارد و برترى است كه عقل آن‌را فروزان مى‌سازد».

«إنّ الكلام لفى الفؤاد و إنّما جُعِلِ الكلام على الفؤاد دليلاً؛

حقيقت هر سخن چيزى است كه در دل مى‌گذرد و هر سخنى از آن‌چه در دل

---

۱. سكاكى؛ مفتاح العلوم؛ ص ۱۹۴ ـ ۸۰.

۲. همان؛ ص ۱۹۶.

۳. در اين رابطه رجوع شود به: تفتازانى، مطوّل، چاپ اسلامبول، ص ۳۱.

۴. شيخ عبدالقاهر؛ كتاب اسرار البلاغة؛ ص ۳.

می‌گذرد حکایت دارد».

ابعاد اعجاز

اعجاز قرآن امروزه در سه بعد مهمّ و اساسی مطرح می‌باشد: اعجاز بیانی، اعجاز علمی و اعجاز تشریعی.

اعجاز بیانی بیش‌تر به جنبه‌های لفظی و عبارات به‌کار رفته و ظرافت‌ها و نکته‌های بلاغی نظر دارد؛ گرچه در این نکته‌ها و ظرافت‌ها در معنا و محتوا نقش اصلی را ایفا می‌کند، چنان‌که شرح آن خواهد آمد.

اعجاز علمی اشاراتی است گذرا که به برخی از اسرار طبیعت نظر دارد و به‌گونهٔ تراوشی از لابه‌لای تعابیر قرآنی ـ احیاناً ـ مشهود می‌گردد، که با مرور زمان و پیش‌رفت دانش و قطعیّت یافتن برخی نظریّه‌های علمی، پرده از این اشارت‌ها برداشته می‌شود و دانش‌مندان خصوصاً با پی بردن به این حقایق، قرآن را از دیدگاه اعجاز مورد ستایش و پذیرش قرار می‌دهند.

اعجاز تشریعی از جهت نوآوری‌های مفاهیم دینی است؛ بدین معنا که قرآن در دو قسمت معارف و اَحکام راهی پیموده که تا آن روز، بشریّت بدان راه نیافته بود و برای ابدیّت بدون راه‌نمایی دین، دست‌یابی به آن امکان‌پذیر نیست. هستی‌شناسی قرآن، فراگیر و شامل و تشریعات آن همه‌جانبه و کامل است و از هر دو جهت بدون هیچ‌گونه کاستی بر بشریّت عرضه شده‌است. اکنون توضیحی از این اجمال را با رعایت ایجاز و اختصار می‌آوریم:

۱. اعجاز بیانی

اعجاز بیانی قرآن را می‌توان در پنج بخش خلاصه نمود:

الف ـ گزینش کلمات

انتخاب کلمات و واژه‌های به‌کار رفته در جملات و عبارت‌های قرآنی کاملاً حساب شده‌است به‌گونه‌ای که اگر کلمه‌ای را از جای خود برداشته، خواسته باشیم کلمهٔ دیگری را جای‌گزین آن کنیم که تمامی ویژگی‌های موضع کلمهٔ اصل را ایفا

کند، یافت نخواهد شد، زیرا گزینش واژه‌های قرآنی به‌گونه‌ای انجام شده که اولاً، تناسب آوای حروف کلمات هم‌ردیف آن رعایت گردیده، آخرین حرف از هر کلمهٔ پیشین با اوّلین حرف از کلمهٔ پسین هم‌آوا و هم‌آهنگ شده‌است؛ تا بدین سبب تلاوت قرآن روان و آسان صورت گیرد. ثانیاً، تناسب معنوی کلمات با یک‌دیگر رعایت شده تا از لحاظ مفهومی نیز بافت منسجمی به‌وجود آید. به‌علاوه، مسألهٔ فصاحت کلمات طبق شرایطی که در علم «معانی بیان» قید کرده‌اند کاملاً لحاظ شده‌است. که این رعایت‌های سه‌گانه با ملاحظه و دقّت در ویژگی‌های هر کلمه انجام گرفته است. در مجموع هر یک از واژه‌ها در جای‌گاه مخصوص خود به‌گونه‌ای قرار گرفته‌است که قابل تغییر و تبدیل نخواهد بود.

ابن عطیّه در این‌باره گوید: «و کتاب الله سبحانه لو نُزعت منه لفظة ثم أدیر بها لسان العرب علی لفظة في أن یوجد أحسن منها لم توجد[1]؛ هرگاه واژه‌ای از قرآن را از جای خود برداشته و تمامی زبان عرب را گردیده تا واژه‌ای مناسب‌تر پیدا شود، یافت نمی‌شود». ابو سلیمان بُستی گوید: «اِعلم أنّ عمود هذه البلاغة التي تجمع له هذه الصفات، هو وضع کلّ نوع من الألفاظ التي تشتمل علیها فصول الکلام، موضعه الأخصّ الأشکل به، الذي إذا أبدل مکانه غیره جاء منه إمّا تبدّل المعنی الذي یکون منه فساد الکلام، و إمّا ذهاب الرونق الذي یکون معه سقوط البلاغة..[2]؛ بدان که پایهٔ اصلی بلاغت قرآن که صفات یاد شده را در خود گرد آورده، بر این اساس است که هر نوع لفظی را ـ که ویژگی‌های یاد شده در آن فراهم است ـ درست به‌جای خود به‌کار برده که مخصوص به آن و متناسب با آن بوده‌است به‌گونه‌ای که اگر به‌جای آن، کلمه دیگری را به‌کار برند؛ یا معنا به کلی تغییر می‌کند و موجب تباهی مقصود می‌گردد، یا آن‌که رونق و جلوهٔ خود را از دست می‌دهد و از درجهٔ بلاغت مطلوب ساقط می‌گردد». شیخ عبدالقاهر جرجانی گوید: «فلم یجدوا في الجمیع کلمةً ینبو بها مکانها، و لفظة یُنکر شأنها أو یُری أنّ غیرها أصلح هناك أو أشبه أو أحری أو أخلق، بل وجدوا اتّساقاً بَهَرَ العقول و أعجز الجمهور[3]؛ اُدَباء و بُلَغاء از دقّت در

---

۱. مقدمهٔ تفسر وی «المحرر الوجیز»؛ ص ۲۷۹. التمهید؛ ج ۵، ص ۲۱.
۲. ثلاث رسائل في اعجاز القرآن؛ ص ۲۹.
۳. کتاب دلایل الإعجاز؛ ص ۲۸.

چینش و گزینش کلمات قرانی، کاملاً فریفته و مجذوب گردیدند، زیرا هرگز کلمه‌ای را نیافتند که متناسب جای خود نباشد، یا واژه‌ای را که در جایی بی‌گانه قرار گرفته‌باشد، یا کلمهٔ دیگری شایسته‌تر یا مناسب‌تر یا سزاوارتر باشد. بلکه آن‌را با چنان انسجام و دقّت نظمی یافتند که مایهٔ حیرت صاحب خردان و عجز همگان گردیده‌است».

این‌گونه تصریحات از بزرگان ادب و بلاغت، که گزینش و چینش کلمات قرآن را در حدّ اعجاز ستوده‌اند، فراوان است. البته این دقّت در انتخاب و گزینش کلمات، به دو شرط اصلی بستگی دارد که وجود آن‌ها در افراد عادی ـ عادتاً ـ غیر ممکن است: اول؛ إحاطهٔ کامل بر ویژگی‌های لغت به‌طور گسترده و فراگیر، که ویژگی هر کلمهٔ بخصوصی را در سرتاسر لغت بداند و بتواند به درستی در جای مناسب خود به‌کار برد. شرط دوم؛ حضور ذهنی بالفعل، تا در موقع کاربرد واژه‌ها، آن کلمات مد نظر او باشند و در گزینش الفاظ دچار حیرت و سردرگمی نگردد؛ حصول این دو شرط در افراد معمولی غیر ممکن به‌نظر می‌رسد.

ابو سلیمان بُستی در این زمینه به خوبی سخن گفته و مسألهٔ گزینش الفاظ را در رسالهٔ خود به‌طور گسترده مطرح ساخته‌است. گوید: «دانش بشر، امکان اِحاطه به تمامی ویژگی‌های لغت را ندارد، علاوه که حضور ذهنی چیزی نیست که همیشه رفیق با وفای انسان باشد». در این‌باره مثال‌های چندی می‌آورد از جمله از «نضر بن شمیّل» ـ یکی از ادبای بزرگ عرب ـ نقل می‌کند که در مجلس «مأمون ـ خلیفهٔ عباسی» حضور یافت، مأمون به او گفت: «اِجلس؛ بنشین» نضر گفت: ای أمیرمؤمنان! من نلمیده‌ام تا جلوس نمایم «ما أنا بمضطجع فأجلس». مأمون پرسید چگونه است؟ گفت: به کسی که ایستاده است می‌گویند «اُقعد» و به کسی که لمیده است می‌گویند «اِجلس». زیرا «قعود» در مقابل «قیام» است و «جلوس» در مقابل «اضطجاع». مأمون از این اشتباه و ناآگاهی خود خجل شد و دستور جایزه داد[1].

معروف‌ترین شاهد مثال در این زمینه آیهٔ قصاص است: «**وَ لَكُمْ في الْقِصاصِ حَياةٌ يا**

---

۱. ر.ک: ثلاث رسائل في اعجاز القرآن؛ ص ۳۴ ـ ۲۹.

أُولي الأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ[1]؛ در اجرای قانون قصاص، تضمین حیات شده‌است، ای صاحب خردان، باشد که [در رفتار خود] پروا را پیشهٔ خود کنید».

عرب را عادت بر این بود که برای سهولت در حفظ قوانین مدنی و اجتماعی و کیفری خود، آن‌ها را در قالب جمله‌های کوتاه و ظریف و ادبی در می‌آوردند، زیرا در آن زمان کتابت و تدوین در میان آنان رایج نبود، آن‌چه داشتند در سینه‌ها نگاه می‌داشتند. ازاین‌رو برای تدوین قوانین و بهتر محفوظ ماندن، از شیوه‌های ادبی کمک می‌گرفتند و ادبا و فصحای عرب در کنار قانون‌دانان و حکمایشان گرد می‌آمدند.

برای تنظیم قانون قصاص از فصحای برجستهٔ خود کمک گرفته تا کوتاه‌ترین و شیواترین جمله را بسازند و پس از کنکاش و نشست و برخواست‌ها بر تنظیم عبارت «القتل أنفى للقتل» اتفاق نظر دادند. یعنی کشتن قاتل بهترین بازدارنده است از ارتکاب جنایت قتل. ولی در این انتخاب از چند نکته غفلت ورزیدند. اول؛ آن‌که هیچ چیزی خود را نفی نمی‌کند و از لحاظ أدبی اِشتباه بزرگی مرتکب شدند که قتل را نافی قتل شمردند، زیرا قتل نافی را در عبارت یاد شده مطلق آورده‌اند، در صورتی‌که قتل اگر به‌عنوان قصاص انجام شود نافی قتل خواهد بود. عرب از این نکته غفلت ورزید با آن که خود واضع واژه «قصاص» که به همین معنا است بود. ولی قرآن از این نکتهٔ دقیق غفلت نورزید و درست واژهٔ مناسب را در جای خود به‌کار برد.

دوم؛ آن‌که در مقابلهٔ قصاص با حیات در آیه، فنّ «طباق» به‌کار رفته، که جمع بین ضدّین و اِئتلاف میان متنافرین است، زیرا قصاص ـ که نوعی قتل به‌شمار می‌رود ـ ضد حیات است، که در آیه موجب و خواهان حیاتٌ به‌شمار آمده است!

سوم؛ در عبارت یاد شده، «أفعل التفضیل» به‌کار رفته، که از نظر ادبی دچار مشکل حذف «مفضّل علیه» گردیده و موجب ابهام شده‌است، زیرا معلوم نیست که قتل از چه چیزی بازدارنده‌تر می‌باشد[2]. در صورتی‌که در آیه این مشکل وجود

---

۱. بقره ۲: ۱۷۹.

۲. اگر تقدیر «من کلّ شيء» باشد، کاملاً نادرست است و اگر «من بعض الأشیاء» باشد حالت ابهام دارد، که ⇐

ندارد، صرفاً ضمانت حیات را در قصاص به عهده گرفته است.

چهارم؛ از نظر ادبی، آیهٔ قرآن جنبهٔ ایجابی دارد و عبارت یاد شده جنبهٔ نفی، حال آنکه در سخن سنجی عبارت اثباتی برتر از عبارت سلبی است، به‌ویژه در تدوین مواد قانونی و احکام.

پنجم؛ آنکه در به‌کار بردن لفظ «قصاص» جنبهٔ عدالت قانونی تداعی می‌شود که این قانون از منشأ عدالت برخاسته است، در صورتی‌که به‌کار بردن لفظ قتل در عبارت یاد شده آن هم ابتدا و بی سابقه، فاقد این خاصیّت است. علاوه که لفظ قتل ابتدا حالت تنفّر و انزجار دارد، برخلاف به‌کار بردن لفظ قصاص که حالت عدالت خواهی و انبساط خاطر و تشفّی را ایجاب می‌کند.

جلال الدین سیوطی تا بیست وجه در ترجیح آیه بر عبارت یاد شده بر شمرده، و زمخشری عبارت یاد شده را به شدت نکوهش کرده و از غفلت عرب در ساختن یک چنین جملهٔ پراشکال تعجّب کرده‌است، همان‌گونه که خود عرب در موقع نزول آیهٔ قصاص و پی بردن به اشتباهات خود در ساختن جمله‌ای در همین معنا و این‌که قرآن هرگز غفلت نورزیده، در شگفت شدند و خاضعانه اعتراف نمودند که «ما هذا کلام البشر و إنما هو کلام الله عزّوجلّ؛ هرگز به سخن بشر نمی‌ماند و جز سخن خدا نخواهد بود» چنان‌که پیش از این گذشت. نمونه‌هایی از این قبیل بسیارند که به برخی از آن‌ها در «التمهید» اشاره شده‌است[1].

ب ـ سبک و شیوهٔ بیان

اسلوب و شیوهٔ بیان قرآنی ـ در عین حال که موجب جذب و کشش عرب گردید ـ با هیچ یک از اسلوب و شیوه‌های متداول عرب شباهت و قرابتی ندارد. قرآن سبکی نو و روشی تازه در بیان ارائه داد که برای عرب بی سابقه بود و بعداً هم نتوانستند در چنین سبکی سخنی بسرایند.

این از شگفتی های سخن‌وری است که سخن‌ور سبکی بیافرینند که مورد پذیرش

⇐ در متن قانون نباید هیچ‌گونه نقطهٔ ابهامی وجود داشته‌باشد.

۱. ر.ک: التمهید في علوم القرآن؛ ج ۵، ص ۱۳۰ ـ ۹.

و پسند شنوندگان قرار گیرد، با آنکه از شیوه‌های سخن متعارف آنان بیرون است. شگفت‌آورتر آنکه از تمامی محاسن شیوه‌های کلامی متعارف بهره گرفته باشد، بی آن که از معایب آن‌ها چیزی در آن یافت شود.

در گذشته اشارت رفت که شیوه‌های سه گانهٔ متعارف (شعر و نثر و سجع) هر یک محاسنی دارند و معایبی. سبک قرآنی، جاذبیّت و ظرافت شعر، آزادی مطلق نثر، حُسن و لطافت سجع را دارا است، بی آنکه در تنگنای قافیه و وزن دچار گردد، یا پراکنده‌گویی کند یا تکلّف و تحمّل دشواری به خود راه دهد. همین امر مایهٔ حیرت سخن‌دانان عرب گردید و خود را در مقابل سخنی یافتند که شگفت آفرین است و در عین غرابت و تازگی، جاذبیّت و ظرافت خاصّی دارد که در هیچ یک از انواع کلام متعارف آنان یافت نمی‌شود.

امام‌کاشف الغطاء ـ فقیه و دانش‌مند ادیب معروف ـ در این‌باره می‌گوید: «تلك صورة نظمه العجيب و أسلوبه الغريب، المخالف لأساليب كلام العرب و مناهج نظمها و نثرها، و لم يوجد قبله و لا بعده نظير، و لا استطاع أحد مماثلة شيء منه، بل حارت فيه عقولهم، و تدلّهت دونه أحلامهم، و لم يهتدوا إلى مثله في جنس كلامهم من نثر أو نظم أو سجع أو رجز و أو شعر... هكذا اعترف له أفذاذ العرب و فُصَحاؤهم الأوّلون[1]؛ چنان است صورت نظم عجیب و اسلوب غریب (شیوه و سبک تازهٔ) قرآن، که بر خلاف سبک و شیوه‌های کلام عرب و روش نظم و نثر آنان بود. نه پیش از آن و نه پس از آن نظیری ندارد و کسی را یارای هم‌آوردی با آن نباشد. بلکه در حیرت شدند و اندیشه شان فرو افتاد و ندانستند چگونه با او مقابله کنند، چه در نثر و چه در نظم و چه در سجع یا رجز و شعر که سخن متداول آنان بود... این چنین زبدگان عرب و فصحای اولین آنان در مقابل قرآن به زانو درآمدند».

بزرگ‌مرد عرب و یگانه فرزانهٔ آن عصر به ناچار اعتراف نمود: «يا عجباً لما يقول ابن أبي كبشة، فوالله ما هو بشعر ولا بسحر و لا بهذي جنون. و إنّ قوله لمن كلام‌الله[2]؛ آن‌چه محمد ﷺ می‌گوید مایهٔ شگفتی است، به خدا سوگند سخن او نه شعر است

---

۱. شیخ محمد حسین کاشف الغطاء؛ الدین و الاسلام؛ ج ۲، ص ۱۰۷.
۲. ر.ک: تفسیر ابن جریر طبری ـ جامع البیان ـ ج ۲۹، ص ۹۸.

و نه سحر و نه به بیهوده گویی بی خردان می ماند. همانا سخن او کلام خدا است».

سخنان شگفت‌انگیز دیگر فرهیختگان عرب آن روز را پیش از این آوردیم. آری، بیان رسا و دل‌پذیر قرآن گرچه شعر نیست ولی ویژگی شعر را دارد، حتی بر شیواترین آهنگ‌های وزین عرب تنظیم گردیده، بی آن‌که در تنگناهای شعری قرار گیرد. چنان‌که در بخش «نظم آهنگ» قرآن خواهیم آورد. متانت نثر و استواری کلام آزاد را نیز دارا می‌باشد، که در چینش و گزینش کلمات و واژه‌ها راه او فراخ و هرگز با دشواری برخورد ندارد. هم‌چنین از زیبایی‌های سجع و کلامِ موزون ـ بی تکلّف ـ به خوبی بهره‌مند می‌باشد. بدین سبب جامع محاسن انواع کلام و فاقد تمامی معایب آن‌ها گردیده است.

ج ـ نظمآهنگ قرآن

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های اعجاز بیانی قرآن ـ که اخیراً بیش‌تر مورد توجّه دانش‌مندان قرار گرفته ـ نظمآهنگ واژگانی آن است. این جنبه، چنان زیبا و شکوه‌مند است که عرب را ناچار ساخت، از همان روز نخست اقرار کنند که کلام قرآن از توانایی بشر خارج است و تنها می‌تواند سخن خداوند باشد.

نظمآهنگ واژگان قرآن، نغمه‌ای دل‌کش و نوایی دل‌پذیر پدید می‌آورد؛ نوایی که احساسات آدمی را بر می‌انگیزد و دل‌ها را شیفتهٔ خود می‌کند. نوای زیبای قرآن برای هر شنونده‌ای؛ هرچند غیر عرب محسوس است، چه رسد به این‌که شنونده عرب باشد. هنگام گوش جان سپردن به آوای قرآن، نخستین حالتی که اذهان را جلب می‌کند، نظام بدیع و شیوای صوتی آن است. در این نظام، حرکات و سکنات واژگان به شکلی آرایش شده‌است که به هنگام شنیدن، آوایی دل‌نشین به گوش می‌رسد؛ آوایی که شوری در دل‌ها می‌اندازد و نشاطی در جان‌ها می‌دمد. از جهتی، حروف «مدّ» و «غُنّه» در کلمات آن به شکلی حساب شده نشسته‌اند، به‌طوری که می‌توانند به پژواک صدا آهنگی ببخشند و به نفس کشیدن قاری کمک کنند تا به سرحد فاصله و آن‌جایی که استادان ترتیل به‌طور قراردادی وضع کرده‌اند برسد و نفسی تازه کند.

هرگاه کسی برای چند بار به یک شعر گوش می‌سپارد، لحن و آهنگ آن برای او تکراری و ملال آور می‌شود؛ اما به هنگام نیوشیدن آوای گونه‌گون و هر دم تجدید شوندهٔ قرآن که اسباب و اوتاد و فواصل [1] آن پی‌درپی جای خود را عوض می‌کنند و هر کدام گوشه‌ای از قلب را به نوازش وامی‌دارند، نه تنها خسته و آزرده نمی‌شود، بلکه عطش او برای شنیدن، هم‌واره فزونی می‌گیرد.

عرب، پیش از نزول قرآن، گاهی در شعر خود از این تنوع صوت بهره می‌برد؛ اما اغلب به‌دلیل اسراف و تکرار، تنوع آنان به ملال می‌انجامید. در نثر ـ چه مرسل و چه مسجّع ـ نیز، چنین سلاست و روانی و حلاوتی که در قرآن مشهوداست، سابقه نداشت و در بهترین نثرهای عرب عیب‌هایی یافت می‌شد که از سلاست و روانی ترکیب آن می‌کاست و امکان نداشت مثل قرآن قابل ترتیل باشد. اگر هم برای ترتیل آن پافشاری می‌شد، بوی تکلّف از آن به مشام می‌رسید و از شأن کلام نیز می‌کاست.

بر این اساس، هیچ جای شگفتی نیست که عرب، در گمان خود کم‌ترین لقبی که به قرآن داده‌بود این بود که این سخن شعر است و اگر شعر نباشد سحر است و افسون! و این گفتار خود حیرت‌زدگی عرب در قبال سخن شکوه‌مند و بدیع قرآن را نشان می‌دهد؛ سخنی که از جلال و شکوه نثر چیزی فراتر دارد و از جمال و حلاوت شعر مایه‌ای افزون‌تر.

استاد «درّاز» گفته‌است: «وقتی آدمی می‌بیند که از این مخرج‌های سخت‌جوش، چنین گوهرهای تابناکی با این ترتیب حروف و چنان آذین بندی بیرون آمده، اِلتذاذی بی حساب می‌برد و وَجْدی بیَ اِنتها به او دست می‌دهد. در این حروف گویی یکی می‌نوازد، دیگری طنین انداز، سومین نجواگر است و چهارمین بانگ برآورنده، پنجمین نفس را می‌لغزاند و ششمین راهُ نفَس را می‌بندد و شما زیبایی آهنگ را در دست‌رس خود می‌یابید؛ مجموعه‌ای گوناگون و هم‌ساز، نه تکرار مکرّر

---

۱. اصطلاحاتی در موسیقی عروض است: یک حرف متحرک و بعد از آن یک حرف ساکن اگر بیاید سبب خفیف نامیده می‌شود. دو حرف متحرک اگر بعد از آن ساکنی نیاید سبب ثقیل نامیده می‌شود. دو متحرک که بعد از آن یک ساکن بیاید، وتد مجموع نامیده می‌شود. اگر حرف ساکن در میان دو متحرک باشد وتد مفروق نامیده می‌شود. اگر سه حرف متحرک پی‌درپی باشد، فاصلهٔ کوچک نامیده می‌شود و اگر چهار حرف متحرک بیاید و بعد یک ساکن را فاصلهٔ بزرگ می‌خوانند.

و نه یاوه دار، نه سستی و نه غلظت، نه تنافری در حروف و آواها. بدین سان کلام قرآن نه به دش‌خواری سخن بدویان و نه به نرمی کلام شهریان است؛ بلکه آمیزه‌ای است از هر دو، صلابت اوّلی را دارد و لطافت دومی را؛ گویی شیرهٔ جان دو زبان است و نتیجهٔ آمیختگی دو گویش.

آری قرآن چنین جامهٔ تازه و زیبایی به تن دارد و این پیوسته نیز در حکم صدفی است که در جان خود گوهرهای گران‌بها نهفته است و مرواریدهای ارزش‌مند را در آغوش می‌گیرد. پس اگر زیبایی پوسته تو را از گنجینهٔ پنهان درونش باز ندارد و تازگی و شادابی، پردهٔ راز نهفته در ماورای خود را بر تو حایل نشود و تو پوسته را از مغز کنار بزنی و صدف را از مروارید جدا بنهی و از نظم و آرایش الفاظ به شکوه معانی برسی، مایه‌ای شگفت‌تر و شکوه‌مندتر بر تو متجلی می‌شود و معنایی بدیع‌تر می‌یابی. آن‌جا، روح و کنه قرآن است؛ شعله‌ای است که موسی را به درخت آتش در بقعهٔ مبارکه در کرانهٔ وادی اَیمن کشانید و آن‌جاست که نسیم روح قدسی می‌فرماید: «اِنّي أَنا الله رَبُّ الْعالَمينَ»[۱].

سید قطب دربارهٔ نظم‌آهنگ قرآن می‌گوید: «چنین نوایی در نتیجهٔ نظام مندی ویژه و هماهنگی حروف در یک کلمه و نیز هم‌سازی الفاظ در یک فاصله پدید آمده و از این جهت قرآن، هم ویژگی نثر و هم خصوصیات شعر را توأماً دارد؛ با این برتری که معانی و بیان در قرآن، آن‌را از قید و بندهای قافیه و افاعیل بی‌نیاز ساخته و آزادی کامل بیان را میسّر ساخته است. در همین حال از خصوصیّات شعر، موسیقی درونی آن‌را گرفته و فاصله‌هایی که نوعی وزن را پدید می‌آورند. این خصوصیّات، قرآن را از اَفاعیل و قوافی بی نیاز ساخته و در عین حال شؤون نظم و نثر، هر دو را داراست.

در هنگام تلاوت قرآن، آهنگ درونی آن کاملاً حسّ می‌شود. این آهنگ در سوره‌های کوتاه، با فاصله‌های نزدیکش و به‌طور کلی در تصویرها و ترسیم‌ها بیش‌تر نمایان است و در سوره‌های بلند کمتر امّا هم‌واره نظام آهنگ آن ملحوظ است. برای مثال در سورهٔ نجم می‌خوانیم:

---

۱. قصص ۲۸: ۳۰. ر.ک: استاد درّاز؛ النبأ العظيم؛ ص ۹۹ - ۹۴.

«وَ النَّجْمِ إِذا هَوىٰ. ما ضَلَّ صاحِبُكُمْ وَ ما غَوىٰ. و ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوىٰ. إِنْ هُوَ إِلّا وَحْيٌ يوحىٰ. عَلَّمَهُ شَديدُ الْقُوىٰ. ذو مِرَّةٍ فَاسْتَوىٰ. وَ هُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلىٰ. ثُمَّ دَنا فَتَدَلّىٰ فَكانَ قابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنىٰ. فَأَوْحىٰ إِلىٰ عَبْدِهِ ما أَوْحىٰ. ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأىٰ. أَفَتُمارونَهُ عَلىٰ ما يَرىٰ. وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرىٰ. عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهىٰ. عِنْدَها جَنَّةُ الْمَأْوىٰ. إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ ما يَغْشىٰ. ما زاغَ الْبَصَرُ وَ ما طَغىٰ. لَقَدْ رَأىٰ مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرىٰ. أَفَرَأَيْتُمُ اللّاتَ وَ الْعُزّىٰ، وَ مَناةَ الثّالِثَةَ الْأُخْرىٰ. أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَ لَهُ الْأُنْثىٰ. تِلْكَ إِذَنْ قِسْمَةٌ ضيزىٰ»[1].

این فاصله‌ها تقریباً وزنی مساوی دارند ـ اما نه بر اساس نظام عَروض عرب ـ و قافیه نیز در آن رعایت شده‌است و این هر دو به علاوهٔ ویژگی دیگری است که مانند وزن و قافیه ظاهر نیست و از هم‌سازی حروفِ واژگان و هماهنگیِ کلمات در درون جمله‌ها یک ریتم موسیقیایی پدید آورده است. ویژگی اخیر به‌دلیل حسّ داخلی و ادراک موسیقیایی باعث می‌شود که میان یک ریتم و ریتم دیگری ـ هرچند که فاصله‌ها و وزن یکی باشد ـ تفاوت باشد.

نظم‌آهنگ در این‌جا به پیروی از نظام موسیقیایی جمله نه کوتاه است و نه بلند و طولی میانه دارد و با تکیه بر حرف «رویّ»[2] فضایی سلسله‌وار و داستان گونه یافته است. تمام این ویژگی‌ها لَمس شدنی است و در برخی فاصله‌ها بسیار نمایان‌تر، مانند: «أَفَرَأَيْتُمُ اللّاتَ وَ الْعُزّىٰ و مَناةَ الثّالِثَةَ الْأُخْرىٰ؟» پس اگر بگوییم: «أَفَرَأَيْتُمُ اللّاتَ و الْعُزّىٰ و مَناةَ الثّالِثَةَ». قافیه از دست می‌رود و به آهنگ لطمه می‌خورد و اگر بگوییم: «أَفَرَأَيْتُمُ اللّاتَ وَ الْعُزّىٰ وَ مَناةَ الأُخْرىٰ» وزن مختل می‌شود. هم‌چنین در فرمودهٔ خداوند: «أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثىٰ؟ تِلْكَ إِذَنْ قِسْمَةٌ ضيزىٰ» اگر گفته شود «أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَ لَهُ الْأُنْثىٰ، تِلْكَ قِسْمَةٌ ضيزىٰ» آهنگ کلام که با کلمهٔ «إذن» قوام یافته مختل می‌شود. البته، این سخن بدان معنا نیست که کلمهٔ «الأُخری» یا «الثالثة» یا «إذن» حشو و زاید است و فقط برای پرکردن وزن و قافیه آمده؛ نه، وظیفهٔ مهم‌تر این کلمات، مساعدت برای رساندن معانی است، و این یکی دیگر از ویژگی‌های فنّی قرآن است که کلمه هم برای رساندن معنا ضروری است و هم آهنگ را قوام می‌بخشد و هر دوی این

---

۱. نجم ۵۳: ۲۲ ـ ۱.

۲. رویّ، در اصطلاح عَروض: حرف اصلی قافیه که مدار قافیه برآن است.

وظایف در یک سطح انجام می‌گیرند و هیچ کدام بر دیگری برتری نمی‌یابند.

همان‌گونه که گفتیم نظم‌آهنگ در آیه‌ها و فاصله‌ها، (یا چیزی شبیه به آن) در جای جای کلام قرآن آشکار است. دلیل سخن ما هم این است که اگر کلمه‌ای را که به شکلی خاص به‌کار رفته به‌صورت قیاسی دیگرِ کلمه برگردانیم یا واژه‌ای را حذف یا پس و پیش کنیم، در این نظم‌آهنگ اختلال به‌وجود می‌آید.

نمونهٔ نوعِ اول، ماجرای حضرت ابراهیم علیه‌السلام است:

«قالَ: أَفَرَأَيْتُمْ ما كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ، أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمُ الْأَقْدَمونَ، فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لي إلاّ رَبَّ العالَمينَ، الَّذي خَلَقَني فَهُوَ يَهْديني، وَ الَّذي هُوَ يُطْعِمُني وَ يَسْقينِ، وَ إذا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفينِ، وَ الَّذي يُميتُني ثُمَّ يُحْيينِ، وَ الَّذي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لي خَطيئَتي يَوْمَ الدّينِ...»[1].

«یاء متکلم» در کلمات یهدین، یسقین، یشفین و یحیین، به‌خاطر حفظ قافیه با کلماتی مانند «تعبدون، الأقدمون، الدین...» برگرفته شده‌است.

مثال دیگر در این آیه‌هاست: «**وَ الْفَجْرِ وَ لَيالٍ عَشْرٍ، وَ الشَّفْعِ وَ الْوَتْرِ، وَ اللَّيْلِ إذا يَسْرِ، هَلْ في ذٰلِكَ قَسَمٌ لِذي حِجْرٍ؟**»[2] در این‌جا یاء اصلی کلمهٔ «یسر» به‌خاطر هماهنگی با فجر و عشر و الوتر و حجر... حذف شده‌است.

مثال دیگر: «**يَوْمَ يَدْعُ الدّاعِ إلىٰ شَيْءٍ نُكُرٍ، خُشَّعاً أَبْصارُهُمْ يَخْرُجونَ مِنَ الْأَجْداثِ كَأَنَّهُمْ جَرادٌ مُنْتَشِرٌ، مُهْطِعينَ إلَى الدّاعِ يَقولُ الْكافِرونَ هٰذا يَوْمٌ عَسِرٌ**»[3] که اگر یاء «الداع» حذف نشده بود به‌نظر می‌رسید وزن شکسته است.

مثال دیگر: «**ذٰلِكَ ما كُنّا نَبْغِ فَارْتَدّا علىٰ آثارِهِما قَصَصاً**»[4] که اگر یاء «نبغی» را طبق قیاس امتداد دهیم، وزن به نوعی مختل می‌شود. همین اتفاق، به هنگام افزودن هاء ساکن بر یاء کلمه یا یاء متکلم در این مثال‌ها خواهد افتاد: «**وَ أَمّا مَنْ خَفَّتْ مَوازينُهُ فَأُمُّهُ هاوِيَةٌ، وَ ما أَدْراكَ ماهِيَهْ، نارٌ حامِيَةٌ**»[5] یا: «**فَأَمّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمينِهِ، فَيَقولُ هاؤُمُ اقْرَأُوا كِتابِيَهْ، إنّي ظَنَنْتُ أَنّي مُلاقٍ حِسابِيَهْ، فَهُوَ في عيشَةٍ راضِيَةٍ...**»[6].

نمونه برای حالت دوم: در این نوع هیچ‌گونه تغییری در صورت قیاسی کلمه

---

۱. شعراء ۲۶: ۸۲ـ۷۵.
۲. فجر ۸۹: ۵ـ۱.
۳. قمر ۵۴: ۸ـ۶.
۴. کهف ۱۸: ۶۴.
۵. قارعه ۱۰۱: ۱۱ـ۹.
۶. حاقه ۶۹: ۲۱ـ۱۹.

به‌وجود نمی‌آید، اما اگر نظام ترکیب کلمات تغییر کند، اختلالی در موسیقی نهفته در این ترکیب به‌وجود می‌آید؛ مثلاً:

«**ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيّا، إِذْ نادىٰ رَبَّهُ نِداءً خَفِيّاً، قالَ: رَبِّ إِنّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنّي وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً، وَ لَمْ أَكُنْ بِدُعائِكَ رَبِّ شَقِيّاً**»[1]. که اگر ـ مثلاً ـ کلمهٔ «منّي» پیش از «العظم» آورده شود و عبارت به این شکل در بیاید: «قالَ رَبّي إِنّی وَهَنَ مِنّي الْعَظْمُ» احساس می‌شود وزن شکسته است و «انّي» فقط باید پیش از «العظم» بیاید تا آهنگ حفظ شود: «**قالَ رَبِّ إنّي، وَهَنَ الْعَظْمُ مِنّي**».

پس همان‌گونه که گفته شد، یک نوع موسیقی درونی در کلام قرآن وجود دارد که احساس شدنی است، اما تن به تشریح نمی‌دهد. این موسیقی در تار و پود الفاظ و در ترکیب درون جمله‌ها نهفته است و فقط با احساس ناپیدا و با قدرت متعال ادراک می‌شود.

بدین ترتیب، موسیقی درونی، بیان قرآن را هم‌راهی می‌کند و از آن کلماتی موزون و با حساسیتی والا می‌سازد که با کوچک‌ترین حرکات دچار اختلال می‌شود، هرچند که این کلمات شعر نیستند و قید و بندهای بسیار شعر را هم ندارند؛ قید و بندهایی که هم آزادی بیان را محدود می‌کنند و هم از مقصود دور می‌سازند»[2].

رافعی نیز گفته‌است: «عرب در نوشتن نثر و سرودن شعر، با هم رقابت می‌کردند و بر یک‌دیگر فخر می‌فروختند، اما سبک کلام آنان همیشه بر یک منوال بود. آنان در منطق و بیان آزاد بودند و فنّ سخن‌وری می‌دانستند. البته فصاحت عرب از یک طرف فطری و از طرفی الهام گرفته از طبیعت بود. اما وقتی قرآن نازل شد، آنان دیدند که طرح دیگری در انداخته است. الفاظ همان بود که می‌شناختند؛ پی‌درپی، بدون تکلّف و روان آمده و ترکیب و هماهنگی و هم‌سازی در اوج است، از شکوه و فخامت آن در شگفت شدند و ضعف نهاد و ناچیزی ملکهٔ ذهن خود را دریافتند. بلیغان عرب نیز نوعی از سخن دیدند که تا آن زمان نمی‌شناختند. آنان، در حروف و کلمات و جمله‌های این سخن تازه، آهنگی با شکوه می‌دیدند. تمام این سخنان

---

۱. مریم ۱۹: ۴ ـ ۲.

۲. التصویر الفنّی فی القرآن، ص ۸۳ ـ ۸۰.

چنان متناسب درکنار هم نشسته بود که به‌نظر می‌رسید قطعه‌ای واحد است. عرب به خوبی می‌دید که نظم‌آهنگی در جان این سخنان جریان دارد و این خود ضعف و ناتوانی آنان را به اثبات می‌رساند.

تمام‌کسانی که راز موسیقی و فلسفهٔ روانی قرآن را درك می‌کنند، معتقدند که در نزد هیچ هنری نمی‌تواند با تناسب طبیعی الفاظ قرآن و آوای حروف آن برابری یا رقابت‌کند و هیچ‌کس نمی‌تواند حتی بر یک حرف آن ایراد بگیرد. دیگر این‌که قرآن از موسیقی بسیار برتر است و این خصوصیت را داراست که اصولاً موسیقی نیست.

در نغمه‌های موسیقی، گوناگونی صدا، مدّ و طنین و نرمی و شدت و حرکت‌های مختلفی که هم‌راهش می‌شود، به اضافهٔ زیر و بم و لرزش که در زبان موسیقی، بلاغت صدا می‌نامند، باعث خلجانات روحی می‌شود. چنان‌چه این جنبه از قرآن را در تلاوت مد نظر بگیریم، در می‌یابیم که هیچ زبانی از زبان قرآن بلیغ‌تر نیست و همین جنبهٔ برانگیزانندهٔ احساسات آدمی ـ چه عرب و یا غیر عرب ـ است. با توجه به این دست‌آورد، تشویق به تلاوت قرآن با صدای بلند، نیز روشن می‌شود.

این فاصله‌ها که آیات قرآن بدان ختم می‌شوند، تصویرهایی کامل از ابعادی است که جمله‌های موسیقیایی بدان ختم می‌یابند. این فاصله در درون خود با صداها تناسب بسیار دارد و با نوع صوت و شیوه‌ای که صوت ادا می‌شود یگانگی بی‌مانندی دارد و از جهتی، اغلب این فاصله‌ها با دو حرف نون و میم که هر دو در موسیقی معمول هستند یا با حرف مد پایان می‌گیرند که آن هم در قرآن طبیعی است»[1].

برخی از اهل فن گفته‌اند: در قرآن کریم بسیاری از فاصله‌ها با حروف «مد» و «لین» و افزودن حرف نون ختم می‌شوند و حکمت آوردن چنین حروفی، ایجاد نوعی آهنگ است. سیبویه نیز گفته‌است: «آنان ـ یعنی عرب ـ چنان‌چه می‌خواستند به سخن خود آهنگ بدهند، حروف الف و یاء و نون را اضافه می‌کردند و با این‌کار صدا را کشیده می‌خواندند. اما اگر مقصودشان ایجاد آهنگ نبود، از آوردن این حروف خودداری می‌کردند. در قرآن نیز این شیوه بسیار غنی‌تر و شایسته‌تر به کار

۱. رافعی، اعجاز القرآن، ص ۲۱۶ ـ ۱۸۸.

گرفته شده‌است. اما چنان‌چه با یکی از این حروف خاتمه نیابد و مثلاً با یک حرف ساکن پایان پذیرد، یقیناً این حرف به پیروی از آوای جمله و تقطیع واژگانی آن آمده و متناسب با لحن گفتار، به شایسته‌ترین نحو در موضع خود نشسته است. البته، چنین حروفی اغلب در جملات کوتاه آمده و از «حروف قلقله» یا بانگ‌دار و یا طنین انداز و یا حروف دیگری است که در نظام موسیقی، لحنی برای آن قایل شده‌اند. تأثیر شیوهٔ برانگیختن با صدا در زبان بر دل همهٔ آدمیان طبیعی است. در قرآن کریم نظم‌آهنگ اعجازگون صوت‌ها همگان را مخاطب قرار می‌دهد؛ چه آنان که زبان را می‌فهمند و چه آنان که نمی‌فهمند.

بنابراین، کلمات قرآن کریم از حروفی تشکیل شده که اگر یکی از آن بیفتد یا عوض شود یا حرف دیگری به آن افزوده شود، اختلالی پدید می‌آید و در روند وزن و طنین و آهنگ ضعفی آشکار می‌شود و حس گوش و زبان را با اشکال روبه‌رو خواهد کرد و سرانجام، انسجام عبارت‌ها و زبدگی مخرج‌ها و مسندهای حروف و پیوستگی آن‌را به یک‌دیگر با اشکال روبه‌رو خواهد کرد و به هنگام شنیدن، ناهنجاری به هم‌راه خواهد داشت.»

گفته‌اند: این جنبه از اعجاز قرآن در درجهٔ نخست به احساسات مبهمی برمی‌گردد که در قلب خواننده یا شنونده برمی‌انگیزد. به عبارتی دیگر، حروف به شکل بی‌نظیری در کنار هم قرار می‌گیرند که به هنگام شنیدن، بدون وجود دستگاه‌های موسیقی و بدون وجود قافیه یا وزن و بحر، چنین آهنگ با شکوهی از آن به سمع می‌رسد.

در جایی از قرآن، زکریا خطاب به خداوند می‌گوید: «**رَبِّ إِنّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنّي وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً، وَ لَمْ أَكُنْ بِدُعائِكَ رَبِّ شَقِيّاً**»[1]. یا هنگامی که به کلام حضرت مسیح درگهواره گوش فرا می‌دهیم: «**إِنّي عَبْدُاللهِ آتانِيَ الْكِتابَ وَ جَعَلَني نَبِيّاً، وَ جَعَلَني مُبارَكاً أَيْنَما كُنْتُ، و أَوْصاني بِالصَّلاةِ وَ الزَّكاةِ ما دُمْتُ حَيّاً**»[2]. یا آن جملهٔ آهنگین که دربارهٔ فرمان‌برداری پیامبران سخن می‌گوید: «**إِذا تُتْلى عَلَيْهِمْ آياتُ الرَّحمانِ خَرّوا سُجَّداً وَ**

---

۱. مریم ۱۹: ۴.
۲. مریم ۱۹: ۳۱.

بُکیّاً»[1]. یا آن لحن و آهنگ وحشت‌ناک که دیدار با خداوند را در روز قیامت توصیف می‌کند: «وَ عَنَتِ الْوُجوهُ لِلحَیِ الْقَیُّومِ، وَ قَدْ خابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً»[2].

یا آهنگ دل‌نشین و شیرینی که خداوند رحمان با آن پیامبر گرامی ﷺ را مورد خطاب قرار می‌دهد. آهنگی که دل‌ها را مسخّر می‌کند: «طهٰ. ما أَنْزَلْنا عَلَیْکَ الْقُرْآنَ لِتَشْقیٰ. إِلاّ تَذْکِرَةً لِمَنْ یَخْشیٰ، تَنْزیلاً مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَ السَّماواتِ الْعُلیٰ. الرَّحْمانُ عَلَی الْعَرْش اسْتَویٰ. لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ وَ ما بَیْنَهُما وَ ما تَحْتَ الثَّریٰ. وَ إِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ یَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفیٰ. اللهُ لا إِلهَ إِلاّ هُوَ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنیٰ»[3].

اما هنگامی که قرآن به سخن از جانیان و عذابی که برای آنان در نظر گرفته شده می‌پردازد، لحن آن به آهنگی مِسین مبدل می‌شود و در گوش‌ها طنین می‌اندازد. واژگان، گویی سنگ‌های سختی‌اند که پرتاب می‌شوند: «إِنّا أَرْسَلْنا عَلَیْهِمْ ریحاً صَرْصَراً في یَوْمِ نَحْسٍ مُسْتَمِرٍّ، تَنْزِعُ النّاسَ کَأَنَّهُمْ أَعْجازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ»[4]. ولی زمانی که ملائکه تسبیح گویان از خداوند برای مؤمنین طلب مغفرت می‌کنند، واژگان، مانند شمش‌های طلا روان می‌شوند: «رَبَّنا وَسِعْتَ کُلَّ شَيءٍ رَحْمَةً و عِلْماً فَاغْفِرْ لِلَّذینَ تابُوا وَ اتَّبَعُوا سَبیلَکَ»[5].

اما هنگامی که از روز قیامت سخن به‌میان می‌آید، از کلمات ناآرام و عصبی و عبارات مقطع، هول و هشدار می‌بارد: «وَ أَنْذِرْهُمْ یَوْمَ الْأزِفَةِ إِذِ الْقُلوبُ لَدَی الْحَناجِرِ کاظِمینَ ما لِلظّالِمینَ مَنْ حمیمٍ وَلاشَفیعٍ یُطاعُ»[6]. سپس نوبت به گلایه می‌رسد و چه گلایه‌ای که سودی ندارد: «یا أَیُّها الْإِنْسانُ ما غَرَّکَ بِرَبِّکَ الْکَریمِ. الَّذي خَلَقَکَ فَسَوّاکَ فَعَدَلَکَ. في أَيِّ صُورَةٍ ما شاءَ رَکَّبَکَ»[7]. و زمانی هم مژدگانی داده می‌شود... ملائکه به مریم مژده می‌دهند که حضرت مسیح متولد خواهد شد: «یا مَرْیَمُ إِنَّ اللهَ یُبَشِّرُکِ بِکَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسیحُ عیسیٰ ابْنُ مَرْیَمَ وَجیهاً فِي الدُّنْیا وَ الآخِرَةِ وَ مِنَ الْمُقَرَّبینَ»[8]. و یا فریادی با کلمه‌ای عجیب مانند دشنه: «فَإِذا جاءَتِ الصّاخَّةُ. یَوْمَ یَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخیه. وَ أُمِّهِ وَ أَبیهِ. وَ صاحِبَتِهِ وَ بَنیهِ. لِکُلِّ امْرِءٍ مِنْهُمْ یَوْمَئِذٍ شَأْنٌ یُغْنیهِ»[9].

---

۱. مریم ۱۹: ۵۸.
۲. طه ۲۰: ۱۱۱.
۳. طه ۲۰: ۸ ـ ۱.
۴. قمر ۵۴: ۲۰ ـ ۱۹.
۵. غافر ۴۰: ۷.
۶. غافر ۴۰: ۱۸.
۷. انفطار ۸۲: ۸ ـ ۶.
۸. آل‌عمران ۳: ۴۵.
۹. عبس ۸۰: ۳۷ ـ ۳۳.

دیگر این‌که این تنوع در سبک و لحن حروف و عبارات در معماری قرآن، بافت بی‌نظیری است که نه پیش و نه پس از آن بوده و یا خواهد بود. تمام این امور در کمال سادگی به‌وقوع پیوسته‌اند، و اثری از ساختگی و یا تکلّف در آن مشهود نیست. واژه‌ها بسیار روان جریان می‌یابند، وارد قلب می‌شوند و پیش از دست به‌کار شدن عقل و تحلیل و تفکر و تأمّل آن احساس مبهمی را که آدمی را به خشوع وا می‌دارد، بر می‌انگیزد. به عبارتی، با رسیدن سخن قرآن به گوش و تماس با قلب، احساساتی را بر می‌انگیزد که ما تفسیری برای آن نداریم. این صفت به علاوه تمام صفات دیگر، روی هم رفته از قرآن پدیده‌ای می‌سازد که تفسیرپذیر نیست و مانند هم ندارد[۱].

نظماهنگ درونی قرآن

«موسیقی بیرونی» دست‌آورد صنایعی مانند قافیه، سجع و تجزیه یا تقسیم سخن منظوم به مصراع‌های مساوی و اوزان و بحور قراردادی است که همگی قالب‌های مجرد لفظی و پیوسته به‌شمار می‌آیند. اما «نظماهنگ درونی» دست‌آورد جلالت تعبیر و ابّهت بیان پدید آمده از مغز کلام و کنه آن است. فاصلهٔ نوع نخست با نوع دوم نیز بسیار است؛ زیرا در نوع دوم، زیبایی لفظ و شکوه‌مندی معنا، پیوندی ناگسستنی دارند و مؤانست میان این دو نوایی احساس‌انگیز پدید می‌آورد و نسیمی روح نواز را به‌وزیدن وا می‌دارد و درون آدمی را به خلجان می‌نشاند.

استاد «مصطفی محمود» در بیان راز شگفت معماری قرآن که در سبک خود بی نظیر و در اسلوبش یگانه است، چنین می‌گوید: «این راز یکی از عمیق‌ترین رازهای ساختار کلامی قرآن است. قرآن نه شعراست و نه نثر و نه کلامی مسجّع؛ بلکه قسمی معماری سخن است که موسیقی درونی را آشکار می‌سازد.

باید دانست که میان موسیقی درونی و موسیقی بیرونی فاصله بسیار است. برای مثال بیتی از شعرهای «عمر بن ابی ربیعه» را که شعرهایش به داشتن موسیقی و آهنگ مشهور است، از نظر می‌گذرانیم:

---

۱. مصطفی محمود، محاولة لفهم عصري للقرآن، ص ۲۴۷ ـ ۲۴۵.

قال لی صاحبی لیعلم مابي　　　　أتحبُّ القتول أخت الربـاب

شنونده وقتی این بیت را می‌شنود، از موسیقی آن به‌وجد می‌آید؛ اما موسیقی این شعر از نوع بیرونی است و شاعر با آوردن کلامی موزون در دو مصراع متساوی و با نشاندن یک پایان بندی هم‌سان ـ یاء ممدود ـ در هر کدام از دو مصراع، به آهنگین شدن سخن خود کمک کرده است. موسیقی در این بیت از خارج به گوش می‌رسد و نه از داخل و به عبارتی، پایان بندی (قافیه) و وزن و بحر، موسیقی را می‌سازند. اما هنگامی که این آیه را تلاوت می‌کنیم: «**وَ الضُّحىٰ، وَاللَّيلِ إذا سَجىٰ**»[1] با شطری روبه‌رو هستیم که از قافیه، وزن و مصراع بندی قراردادی تهی است و با این همه سرشار از موسیقی است و از هر حرف آن نوایی دل‌پذیر می‌تراود. این نوا از کجا و چگونه پدید آمده‌است؟ این همان نظماهنگ یا موسیقی درونی است. نظماهنگ درونی، رازی از رازهای معماری قرآن است و هیچ ساختار ادبی یارای برابری با آن‌را ندارد. هم‌چنین وقتی می‌خوانیم: «**الرَّحمانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ**»[2]. یا وقتی سخنان زکریا خطاب به خداوند را تلاوت می‌کنیم: «**قالَ رَبِّ إنّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنّي وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً وَ لَمْ أَكُنْ بِدُعائِكَ رَبِّ شَقِيّاً**»[3]. یا سخن خداوند خطاب به موسی را می‌شنویم که: «**إنَّ السّاعَةَ آتِيَةٌ أَكادُ أُخْفيها لِتُجْزىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِما تَسْعىٰ**»[4].

یا سخنانی راکه خداوند با آن مجرمین را وعدهٔ کیفر می‌دهد تلاوت می‌کنیم که: «**إنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِماً فَإنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لا يَموتُ فيها وَ لا يَحْيىٰ**»[5]. هر کدام از این عبارت‌ها دارای بنیان موسیقیایی قائم بـه ذاتـی است کـه موسیقی آن‌را درون واژه‌هـا و از لابه‌لای آن به شکلی شگرف بیرون می‌تراود.

وقتی قرآن حکایت موسی را بازگو می‌کند، شیوه‌ای سمفونیک و حیرت‌انگیز پیش می‌گیرد: «**وَلَقَدْ أَوْحَيْنا إلىٰ موسىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبادي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَريقاً فِي الْبَحْرِ يَبَساً لا تَخافُ دَرَكاً وَ لا تَخْشىٰ. فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ ما غَشِيَهُمْ. وَ أَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَ ما هَدىٰ**»[6]. واژگان در اوج سلاست‌اند. کلماتی مانند «یبساً» یا «لا تخاف درکاً»

---

۱. ضحی ۹۳: ۲ ـ ۱.
۲. طه ۲۰: ۵.
۳. مریم ۱۹: ۴.
۴. طه ۲۰: ۱۵.
۵. طه ۲۰: ۷۴.
۶. طه ۲۰: ۷۹ ـ ۷۷.

ـ به‌معنای لا تخاف ادراکاً ـ تجسمی از رقّت‌اند؛ گویی کلمات در دستان خالقشان ذوب می‌شوند، نظام می‌گیرند و نظم و آهنگی بی مانند در آنان تجلی می‌یابد. این نظماهنگ، ساختاری است که در تمام کتب عرب مانندی نداشته و ندارد.

میان این نظماهنگ و شعر جاهلی، یا شعر و نثر معاصر هیچ‌گونه شباهتی فراهم نیست و علی رغم تمام کینه‌توزی‌های دشمنان که برای کاستن از شأن قرآن صورت پذیرفته، تمام تاریخ حتی یک نمونه از تلاش‌های تقلیدگونه و کیدهای دشمنانه را محفوظ نداشته است. در میان این همه هیاهو، عبارت‌های قرآن خصوصیات منحصر به فرد خود را دارند و چون پدیده‌ای تفسیرناپذیر جلوه می‌کنند. یگانه توجیه باورمندانه‌ای که می‌توان از آن داشت، این است که قرآن سرچشمه‌ای دارد دور از دست‌رس انسان.

اکنون، به ایقاع[1] زیبای نغمه‌آمیز این آیات گوش فرا دهید:

«رَفیعُ الدَّرَجاتِ ذو الْعَرْشِ یُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلیٰ مَنْ یَشاءُ مِنْ عِبادِهِ لِیُنْذِرَ یَوْمَ التَّلاقِ»[2].

«فالِقُ الحَبِّ وَ النَّویٰ یُخْرِجُ الحَيَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَ مُخْرِجُ المَیِّتِ مِنَ الحَيِّ»[3].

«فالِقُ الْإِصْباحِ وَ جَعَلَ اللَّیْلَ سَکَناً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ حُسْباناً»[4].

«یَعْلَمُ خائِنَةَ الْأَعْیُنِ وَ ما تُخْفِي الصُّدورُ»[5].

«لا تُدْرِکُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصارَ»[6].

خواندن قرآن با آواز خوش

«وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتیلاً»[7].

حال که با موسیقی درونی اجمالاً آشنا شدیم و ساختار نظماهنگ و نغمه‌های صوت و لحن شعری شگفت آن‌را شناختیم، به این نکته می‌رسیم که در دستور

۱. ایقاع: هم‌آهنگ ساختن آوازها.
۲. غافر ۴۰: ۱۵.
۳. انعام ۶: ۹۵.
۴. انعام ۶: ۹۶.
۵. غافر ۴۰: ۱۹.
۶. انعام ۶: ۱۰۳. ر.ک. محاولة لفهم عصري للقرآن ص ۱۹ ـ ۱۲.
۷. مزّمّل ۷۳: ۴.

تلاوت قرآن، صدای خوش سفارش شده‌است و از قاری خواسته‌اند که نکات ظریف تلاوت ـ اعم از کشیدن صدا و یا زیر و بم آن و ترجیع قراءت و غیره ـ را رعایت کند. در این‌جا به بازگویی چند روایت در این زمینه می‌پردازیم:

رسول‌الله صلی الله علیه و آله فرمود: «هر چیزی زیوری دارد و زیور قرآن آواز خوش است».

«زیباترین زیبایی‌ها، یکی موی زیباست و دیگری آواز و صدای دل‌کش».

«قرآن را با آواز و نوای [متین] عرب بخوانید و از آواز [مبتذل] اهل فساد و گنه‌کاران کبیره پرهیز کنید»[۱].

«آواز خوش زیوری برای قرآن است».

«قرآن را با صدای خود خوش کنید؛ زیرا صدای خوش زیبایی قرآن را افزون می‌کند».

«قرآن را با آوازتان زینت بخشید».

امام‌صادق علیه السلام نیز در تفسیر آیه: «وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً»[۲] فرموده است: «به این معناست که آن‌را با تأنّی بخوانید و صدایتان را خوش دارید»[۳].

امام‌باقر علیه السلام فرموده است: «قرآن را با آواز بخوانید؛ زیرا خداوند ـ عزّوجلّ ـ دوست می‌دارد که با صدای خوش قرآن خوانده شود»[۴].

رسول‌الله صلی الله علیه و آله فرمود: «قرآن با آهنگی حزین نازل شده، پس آن‌را با گریه [برخاسته از وجد] بخوانید و اگر گریه نکردید، لحن گریه به خود بگیرید و آن‌را با آواز خوش بخوانید، که هر کس آن‌را با آواز خوش نخواند، از ما نیست».

«از ما نیست هر کس قرآن را با آواز خوش نخواند»[۵].

امام‌صادق علیه السلام فرمود: «قرآن با حزن نازل شده، پس آن‌را با لحنی حزین بخوانید»[۶].

البته سخنانی که معتمدان از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل کرده‌اند فراوان و دلیل اثباتی

---

۱. الکافی، ج ۲، ص ۶۱۶ - ۶۱۴، شماره‌های ۹ - ۸ - ۳.

۲. مزّمّل ۷۳: ۴.

۳. بحارالانوار؛ ج ۸۹، کتاب القرآن، شمارهٔ ۲۱، ص ۱۹۵ - ۱۹۰.

۴. الکافی؛ ج ۲، ص ۶۱۶، شمارهٔ ۱۳.

۵. بحارالانوار؛ ج ۸۹، ص ۱۹۱.

۶. الکافی؛ ج ۲، ص ۶۱۴، شمارهٔ ۲.

برای این گفته‌هاست.

ابن الاعرابی گفته‌است[۱]: «عرب به هنگام سوارکاری یا نشستن در حیاط و خیلی مواقع دیگر، به آواز رُکبانی[۲] تغنّی می‌کرد. وقتی قرآن نازل شد، پیامبرﷺ خوش داشت که عرب‌ها به‌جای تغنّی به آواز رُکبانی، هِجّیراء[۳] و آوازشان با قرآن باشد»[۴].

زمخشری نیز گفته‌است: «عرب عادت داشت که در همهٔ احوال ـ چه هنگام سوارکاری و چه در حال لمیدن و یا نشستن در حیاط خانه‌ها و غیره ـ به آواز و زمزمهٔ رکبانی تغنّی کند. پیامبر خداﷺ وقتی مبعوث شد، بر این حال برآمد تا آواز و زمزمهٔ آنان با قرآن باشد. پس بدان فرمان داد؛ یعنی فرمود: «هر کس قرآن را جای‌گزین رکبانی نکند و آن‌را زمزمهٔ زیر لب و تغنّی با آواز خوش قرار ندهد، از ما نیست»[۵].

فیروزآبادی گفته‌است: «غنّاه الشعرُ و غنّی به تغنیة: تغنّی به». یعنی شعر را به آواز خواند و آن‌را تغنّی کرد.

شاعر گفته‌است:

«تغنَّ بـالشّعر إمّـا كُـنتَ قـائله إنَّ الغناء بهذا الشعر مضمار»[۶]

«زبیدی» ضمن آن‌که نقل این گفته را به پیامبرﷺ منسوب داشته گفته‌است: «خداوند به هیچ کس چون پیامبر گرامی اجازه نداده است که با قرآن آشکارا تغنّی کند».

«ازهری» گفته‌است: «عبدالملک البغوی» به نقل از ربیع و او به نقل از شافعی به من اطلاع داد که معنای تغنّی «خواندن قرآن با صدای محزون و رقیق است»[۷]. او حدیث دیگری را نیز به شهادت می‌گیرد که می‌گوید: «زیّنوا القرآن بأصواتكم».

---

۱. «ابوعبدالله محمد بن زیاد کوفی» یکی از زبان‌دانان مشهور عرب اَسَّتْ‌که در محضر درس او مردمان بسیار حاضر می‌شدند. او در سخندانی و شناخت لفظ نا آشنا از همه سربود، تا جایی که می‌گویند بر «ابوعبیده» و «اصمعی» برتری داشته است. او در رجب سال ۱۵۰ هجری زاده شد و در شعبان ۲۳۱ از دنیا رفت (قمی، الکنی والألقاب، ج ۱، ص ۲۱۵).

۲. رُکبانی: خواندن سرود با کش و قوس دادن و زیر و بم صدا.

۳. هجّیراء: زمزمه و طنین آواز و ترانه.

۴. نهایهٔ ابن اثیر؛ ج ۳، ص ۳۹۱.

۵. الفائق؛ ج ۲، ص ۳۶ (رثث).

۶. ابن منظور گفته‌است: «منظور شاعر تغنی بوده واسم را (غناء) به‌جای مصدر آورده است».

۷. لسان العرب؛ ج ۱۵، ص ۱۳۶، «تحسین القراءة و ترقیقها» آمده‌است.

بر همین اساس، امامان اهل‌بیت علیهم السلام کوشش داشتند که قرآن با ترتیل و صدای بلند و تجوید و با آواز خوش خوانده شود.

محمد بن علی بن محبوب اشعری در کتاب خود به نقل از معاویة بن عمار روایت می‌کند که به ابی عبدالله علیه السلام گفتم: آیا هرکس، دعا یا قرآن می خواند، اگر صدایش را بلند نکند، گویی چیزی نخوانده است؟ فرمود: «همین طور است، علی بن الحسین علیه السلام در تلاوت قرآن، خوش صداترین مردم بود و هنگام تلاوت صدایش را چنان بالا می‌برد که تمام اهل خانه بشنوند». امام صادق علیه السلام در خواندن قرآن خوش صداترین مردم بود. هرگاه شب برای تلاوت بیدار می‌شد، صدایش را بالا می‌برد و وقتی سقاها و دیگر عابران از آن مسیر می‌گذشتند، می ایستادند و به تلاوت او گوش می‌دادند[1].

هم‌چنین روایت است که موسی بن جعفر علیه السلام نیز صدایی خوش داشت و قرآن نیکو تلاوت می‌کرد. او روزی فرموده بود: «علی بن الحسین علیه السلام با صدای بلند قرآن می‌خواند تا شاید ره‌گذری از آن‌جا بگذرد و به خود آید. وقتی امام چنان کرد، دیگر مردم آن‌را تاب نمی‌آوردند». از او پرسیده شد: آیا رسول‌الله صلی الله علیه و آله در نماز جماعت صدایش را به هنگام تلاوت قرآن بلند نمی‌کرد؟ فرمود: «رسول‌الله صلی الله علیه و آله فقط آن‌گونه که در توان مردم بود تلاوت می‌فرمود»[2].

هم‌چنین از امام علی بن موسی الرضا و او از پدر و نیاکانش از رسول‌الله صلی الله علیه و آله نقل است که فرمود: «قرآن را با آواز خوش بخوانید؛ زیرا آوازِ خوش زیبایی قرآن را افزون می‌کند»، سپس این آیه را تلاوت کرد: «يَزِيدُ في الْخَلْقِ ما يَشاءُ»[3].

غنا و موسیقی از دیدگاه شرع

اکنون شایسته است که به «غنا» از دیدگاه شرع بپردازیم. نخستین پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا غنا ذاتاً و با همین عنوان حرام شده‌است و آیا تلاوت قرآن با آواز استثناست و تخصیصی در عموم حکم است؟ یا این‌که آواز،

---

۱. مستطرفات السرائر؛ ص ۴۸۴. ۲. کتاب الاحتجاج؛ ج ۲، ص ۱۷۰.
۳. فاطر ۳۵: ۱، ر.ک: عیون أخبارالرضا؛ ج ۲، ص ۶۸، شمارهٔ ۲۲۲.

زمانی حرام می‌شود که رنگی از محرّمات به خود بگیرد؟ به عبارتی این حرام، زمانی به‌وقوع می‌پیوندد که آواز هم‌راه با یاوه و باطل و قول زور یا اشاعهٔ فحشا و از نوع سخنی باشد که انسان را از راه خداوند باز می‌دارد؟

در بسیاری از متون، «قول زور» در آیهٔ کریمهٔ قرآن به غنا تفسیر شده‌است. زید الشحّام نقل می‌کند که از امام‌صادق‌علیه‌السلام پرسیدم: منظور خداوند در آیهٔ: «وَ اجْتَنِبوا قَوْلَ الزُّورِ»[1]، چیست؟ فرمود «منظور از قول زور، غناست». این گفته در بسیاری دیگر از روایات نیز آمده‌است[2]. به عبارتی «قول زور» که آیهٔ کریمه قرآن به اجتناب از آن فرمان داده، بر آواز مطابقت می‌کند و آواز یکی از مصداق‌های قول زور است؛ زیرا زور ـ در لغت ـ میل و عدول است[3] و هر عامل که باعث تحریف و موجب انصراف از جدیت در زندگانی شود و هر امری که دست‌آویزی برای اشاعهٔ فحشا در میان مؤمنان گردد ـ حال می‌خواهد به‌دلیل محتوای فریبنده یا پیامدهای فریب انگیزش باشد ـ سرگرمی و یاوه و باطل و سرانجام «قول زور» شناخته می‌شود و مصداق آن می‌گردد.

اما اگر گفته شود که از نظر مفهومی، لغت و معنا، برآن منطبق است باید پاسخ داد که ظاهر عبارت، این را نشان نمی‌دهد و قطعاً خلاف واقع است؛ زیرا نه شرع اصطلاحی در این زمینه دارد و نه با اوضاع لغت مطابقت می‌کند.

در تفسیر «الرجس من الأوثان» نیز به همین‌گونه عمل شده و آن‌را به شطرنج تفسیر کرده‌اند. عبدالاعلی نقل می‌کند که از امام‌صادق‌علیه‌السلام دربارهٔ این آیه که خداوند عزوجل فرموده است: «فَاجْتَنِبوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ وَاجْتَنِبوا قَوْلَ الزّورِ»[4] پرسیدم، فرمود: «الرجس من الاوثان: شطرنج است و قول الزور: آواز». عبدالاعلی می‌گوید: باز پرسیدم: منظور خداوند عزوجل در این آیه که می‌فرماید: «وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يَشْتري لَهْوَ الْحَديثِ»[5] چیست؟ فرمود: «از جملهٔ آن، آواز است»[6]. آن‌چه گفته آمد

---

۱. حج ۲۲: ۳۰.
۲. وسایل؛ ط جدید؛ ج ۱۷، ص ۳۰۳، احادیث شمارهٔ ۲ و ۹ و ۲۰ و ۲۶.
۳. مقاییس اللغة؛ ج ۳، ص ۳۶.
۴. حج ۲۲: ۳۰.
۵. لقمان ۳۱: ۶
۶. وسایل؛ ط جدید؛ ج ۱۷، ص ۳۰۹، شمارهٔ ۲۰.

واضح‌ترین شاهد برای ارادهٔ مصداق‌است، بدون وجود اشتراک در مفهوم.

نظیر همین را در حدیث «حمّاد» نیز می‌بینیم. او می‌گوید از امام‌صادقﷺ پرسیدم که «قول الزور» چیست؟ فرمود: «از جملهٔ آن، یکی این است که کسی به دیگری که آواز می‌خواند بگوید: أحسنت»[۱]. شکی نیست که اگر کسی آوازی فسادانگیز بخواند و به او احسنت بگویید او را وسوسه کرده‌اید که به ارتکاب فحشا و ترویج فساد ادامه دهد.

تمام این گفته‌ها دلایلی هستند که نشان می‌دهند چنان‌چه آواز، عناوین باطلی مانند: لهو، وسوسه‌انگیزی، یاوهٔ فساد آور و قول زور به هم‌راه داشته‌باشد حرام است؛ اما اگر از این قماش نبود و وسیله‌ای بود برای تأثیرگذاری در موعظه‌ها و کشت فضیلت و خصلت‌های نیک در جان‌های مستعد، آن وقت نه تنها باطل نیست؛ بلکه به حق نزدیک‌تر است و راهی برای رستگاری و ارشاد است و نه زمینه‌ای برای پرورش فساد.

در احادیث صحیح نیز روایت‌هایی هست که بر دوگونگی آواز حرام و حلال، فساد آور و اصلاح‌انگیز یا بر سَبیل شر و سَبیل خیر دلالت دارد:

علی بن جعفر از برادر خود موسی کاظمﷺ پرسید: آیا آواز خواندن در عیدهای فطر و قربان یا در جشن‌ها جایز است؟ امام پاسخ داد: «اگر در آن معصیتی نباشد، اشکالی ندارد»[۲]. رسول‌اکرمﷺ فرمود: «هر کس آواز حرامی بخواند که باعث معصیت شود، دری از درهای شر را باز کرده است»[۳].

بنابراین‌گونه‌ای غنا هست که معصیت نیست و باعث معصیت نیز نمی‌شود و لذا حرام نیست و شرّ به‌شمار نمی‌آید.

نکتهٔ قابل توجه این‌که بیش‌تر روایاتی که دربارهٔ حرام بودن غنا است نظر به مجالس غنا دارد و مجالس غنا در آن روزگار مرکز فحشا و منکرات بوده و انواع محرّمات فسادآور در آن صورت می‌گرفته است. بر این اساس، وقتی ابو بصیر از امام‌صادقﷺ می‌پرسد: مُزدی که زن آواز خوان بابت خواندن در عروسی می‌گیرد

۱. همان؛ شمارهٔ ۲۱. ۲. همان؛ ص ۱۲۲، شمارهٔ ۵.
۳. بحارالانوار؛ ج ۷۶، ص ۲۶۲، شمارهٔ ۸.

چه حکمی دارد؟ امام پاسخ می‌دهد: «اشکالی ندارد؛ به این شرط که در آن مجلس مردی نباشد»[1]. پس اگر مزد آوازخوانی حلال است، خود آواز نیز حلال خواهد بود و شرطش این است که حرامی در آن صورت نگیرد مثلاً آوازخوانی در مجلسی نباشد که مردان بی‌گانه با زنان در یک‌جا گردآیند؛ زیرا چنین امری به ارتکاب گناه و فحشا کمک می‌کند.

در تأیید این نظریه ـ که روایات تحریم غنا ناظر به مجالس غنا است ـ کلام امام‌صادق﴿ع﴾ است در پاسخ شخصی که دربارهٔ غنا سؤال کرده بود. آن حضرت فرمود: «به خانه‌هایی وارد نشوید که خداوند از مردمانش روی گردان است»[2].

هم‌چنین نقل است که فرمود: «مجلس غنا، جایی است که خداوند به مردمانش نگاه نمی‌کند؛ زیرا خداوند عزوجل فرموده است: «**وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ**»[3]. نیز فرموده است: «غنا، نفاق و جدایی می‌آورد و به فقر دچار می‌کند»[4]. یا «غنا، لانهٔ نفاق است»[5]. یا «غنا، نردبان زناست»[6]. بدیهی است که منظور این روایات همان غنایی است که در آن روزگار معمول بوده که مایهٔ تباهی و فساد می‌گشته.

ناگفته نماند که به مقتضای قواعد علم اصول اگر حکم شرعی ـ در زبان شریعت ـ مقیّد به‌عنوان خاصی شود ناگزیر باید بدان پایبند شد و نمی‌توان آن‌را مطلق دانست. بنابراین آواز به صرف آواز بودن حرام نیست؛ مگر این‌که عناوینی مانند لهو، عامل انحراف، باعث معصیت مانند نفاق، دروغ، زنا، فحشا و غیره به هم‌راه داشته‌باشد و در غیر این صورت نمی‌توان گفت مطلقاً حرام است.

در حدیث ابن ابی عبّاد که مردی می‌خواره بود و به آواز گوش فرا می‌داد آمده‌است که از امام‌رضا﴿ع﴾ دربارهٔ گوش دادن به آواز پرسید. امام﴿ع﴾ آن‌را در زمرهٔ کارهای لهو و باطل به‌شمار آورد. سپس این آیه را تلاوت کرد: «**وَ إِذا مَرّوا بِاللَّغْوِ مَرّوا**

---

۱. همان؛ ص ۱۲۱، شمارهٔ ۳.
۲. همان؛ ص ۳۰۶، شمارهٔ ۱۲.
۳. لقمان ۳۱: ۶. ر.ک: وسایل؛ ج ۱۷، ص ۳۰۷، شمارهٔ ۱۶.
۴. وسایل؛ ج ۱۷، ص ۳۰۹، شمارهٔ ۲۳.
۵. همان؛ ص ۳۰۵، شمارهٔ ۱۰.
۶. مستدرک؛ ط جدید؛ ج ۱۳، ص ۲۱۴، شمارهٔ ۱۴.

کِراماً»[1]. شکی نیست که این پاسخ در خور کاری بوده که ابن ابی عبّاد بدان می‌پرداخته‌است.

هم‌چنین در پرسشی که هشام بن ابراهیم عباسی ـ که از دولت‌مردان بود و در شنیدن آواز راه افراط می‌پیمود ـ دربارهٔ آواز از امام‌رضاعليه‌السلام پرسید، حضرت پاسخ داد: «مردی نزد ابوجعفرعليه‌السلام آمد و دربارهٔ آواز پرسید. امام پاسخ داد: ای فلان، اگر خداوند حق و باطل را هر کدام در طرفی قرار دهد، آواز در کدام طرف خواهد بود؟ مرد گفت: در طرف باطل. امام فرمود: به درستی حکم کردی»[2]. البته ما به قرینهٔ مقامیّه در می‌یابیم که منظور، آواز آن زمان بوده‌است.

اما در ماجرای حسن بن هارون[3] که مدتی طولانی در خلوت‌گاه می‌نشست و به آواز زنان همسایه گوش می‌داد، به این دلیل کار او حرام بود که به صدای زنان بی‌گانه گوش می‌داد، به‌خصوص که صدایشان گرم و برانگیزاننده بود. خداوند فرموده است: «**وَ لاٰ تَخْضَعْنَ بِالْقَولِ فَيَطْمَعَ الَّذي في قَلْبِهِ مَرَضٌ**»[4].

امام‌رضاعليه‌السلام ابن هارون را توبیخ کرد و او را از این‌کار که به مثابهٔ خیانت در ناموس مردم بود بازداشت. امام، کلام خداوند را به یاد او آورد که فرموده است: «**إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولٰئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤولاً**»[5]. امام افزود: «گوش و آن‌چه می‌شنود، چشم و آن‌چه می‌بیند و قلب و آن‌چه حس می‌کند، همه مسؤولند».

اما روایاتی که در آن نام سازهای رایج در آن زمان آمده بیش‌تر روایاتی ضعیف و فاقد سندی محکم است و قابل استناد نیست.

برهانی که می‌گوید: «مسایلی که دارای علل عقلی و فطری است مادامی که علّت آن موجود باشد هیچ‌گونه استثنائی را نمی‌پذیرد و از مسایل و قضایای تخصیص‌ناپذیر است» باید مورد توجه و دقّت قرار گیرد؛ زیرا تعلیل، حدّ وسط و به منزلهٔ کبرای استدلال و علّت است، علّت همان‌گونه که در مرحلهٔ ثبوت دخالت

---

۱. فرقان ۲۵: ۷۲. ر.ک: وسایل الشیعه؛ ط جدید؛ ج ۱۷، ص ۳۰۸، شمارهٔ ۱۹.

۲. وسایل ج ۱۷، ص ۳۰۶، شمارهٔ ۱۳. بحار ج ۷۶، ص ۲۴۳، شمارهٔ ۱۴.

۳. وسایل؛ ج ۱۷؛ ص ۳۱۱، شمارهٔ ۲۹.

۴. احزاب ۳۳: ۳۲.

۵. اسراء ۱۷: ۳۶.

داشت در مرحلهٔ اثبات نیز دخالت دارد، بر این اساس، موضوع در حقیقت همان عنوانی است که به‌عنوان علت حکم ذکر شده‌است و هیچ حکمی از موضوعی که خود علت ثبوت و اثبات آن است تخلّف نمی‌کند؛ زیرا تخلّف معلول از علت ناممکن است.

بنابراین، حرمت آواز به این علت که لهو باطل است، مستلزم آن است که علت اصلی تحریم؛ یعنی «لهو باطل» در آن موجود باشد. لذا هر آوازی باید لهو باطل به‌حساب آید و به همین دلیل حرام باشد، در این صورت اگر ما آواز را در تلاوت قرآن مجاز بشماریم، طبق اصل بالا باید گفته شود که ورود لهو باطل را در قرآن مجاز شمرده‌ایم! اما این مسأله را نه عقل می‌پذیرد و نه وجدان.

علاوه برآن، زشتی باطل امری فطری است و استثنا بردار نیست و در قبیح بودن آن نیز عقل به تنهایی حکم کرده است؛ به‌ویژه که این باطل موجب انحراف از راه خدا نیز می‌شود. بنابراین، اگر آواز به‌طور مطلق از لهو باطل به‌شمار آید، باید در همه جا این طور باشد؛ چه در قرآن و چه در جای دیگر.

بر این اساس، ناگزیر باید گفت که آواز می‌تواند لهو و باطل باشد و می‌تواند نباشد، پس جواز آواز در تلاوت قرآن از نوع «تخصّص» است؛ نه «تخصیص».

حال این پرسش را مطرح می‌کنیم که اگر خداوند میان سخنان نیکو و زشت مرزی قایل شود، در این صورت آواز در تلاوت قرآن که به‌منظوری صحیح و برای تأثیرگذاری بیش‌تر بر دل‌ها آمده در کدام طرف قرار خواهد گرفت؟

شکی نیست که این‌کار زیور و زینت و زیبایی است و از معدود طیّباتی است که خداوند آن‌را برای بندگان خود جزء روزی حلال قرار داده است. خداوند فرموده است: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتي أَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَ الطَّيِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذينَ آمَنوا في الحَياةِ الدُّنْيا خالِصَةً يَوْمَ القِيامَةِ»[1].

آری «خداوند فحشا را چه پنهان و چه آشکار و گناه و فساد را حرام گردانیده است»[2]، ولی آیا آواز در تلاوت قرآن جنبهٔ گناه و بغی و فحشا دارد یا زیور و زینت و زیبایی است و افزودن برآن، حکمت و هدایت و وسیله‌ای برای ارشاد بندگان است؟

---

۱. اعراف ۷: ۳۲.
۲. اعراف ۷: ۳۳.

نگاهی به آرای فقیهان

شیخ ابوجعفر طوسی در باب جواز آواز خوانی زن می‌گوید: «زنان آواز خوان وقتی اجازهٔ تغنّی دارند که مردی به مجلسشان وارد نیاید و زبان به باطل نگشایند واز سرگرمی هایی مانند ترکه چوب و نی و غیره پرهیزکنند. زن آواز خوان که عروس را به حجله می‌فرستد می‌تواند شعر بخواند و از گفتار باطل دوری جوید؛ در صورتی‌که این امور را رعایت نکند چه در عروسی و چه در غیر آن حق خواندن ندارد»[1].

مرحوم «فیض» در دنبال این سخن گوید: «از سخنان بالا نتیجه می‌گیریم که تحریم آواز به جهت کارهای حرامی است که ممکن است در آن صورت بگیرد و چنان‌چه این‌گونه افعال در آن نباشد، اشکالی پیدا نمی‌کند در غیر این صورت جواز آوازخوانی به جشن‌های عروسی هم اختصاص نمی‌یابد؛ به‌ویژه که در غیر این مورد هم رخصت داده شده‌است؛ اما می‌توان گفت که برخی رفتارها شایستهٔ مقامات عالیه و صاحبان شأن نیست؛ هرچند که مباح باشد».

مرحوم فیض می‌افزاید: «پس در این‌باره معیار، همان حدیث وارد است که هر کس به گوینده‌ای گوش فرا دهد، او را پرستیده است». او می‌گوید: «بر این اساس، شنیدن آوازی که در آن یادی از بهشت و دوزخ یا قیامت است یا وصف نعمت‌های بی‌شمار خداوند متعال و عبادات است و در آن به خیرخواهی و پارسایی در دنیای زودگذر و غیره دعوت می‌شود، ـ همان‌گونه که در حدیث «فذکّرتْکَ الجنّة» ـ آمده اِشکالی ندارد». او ادامه می‌دهد «... از این جهت شایان توجّه است که در آن، یاد خداوند است و شاید با این یادآوری، دلشان به یاد خدا نرم گردد. کوتاه سخن این‌که بر اهل منطق ـ پس از شنیدن این اخبار ـ پوشیده نیست که میان آواز حق و باطل فاصله هست و دیگر این‌که اغلب آوازهایی که متصوّفه در مجالس خود می‌خوانند از نوع باطل می‌باشد»[2].

او در کتاب بزرگ فقهی خود موسوم به «مفاتیح الشرایع» می‌گوید: «از مجموع

---

۱. استبصار؛ ج ۳، ص ۶۲، شمارهٔ ۷ ـ ۲۰۷.
۲. وافی؛ ج ۳، م ۱۰، ص ۳۵.

اخباری که دربارهٔ آواز به ما رسیده می‌توان استنباط کرد که حرام بودن آن به‌دلیل رفتار رایج در آن زمان بوده‌است؛ به این‌گونه که مردان با زنان بی‌گانه می‌نشستند و به آواز آنان و سخنان یاوه‌شان گوش فرا می‌دادند که جملگی از افعال محرّم بوده‌است»[1].

علّامهٔ شعرانی ـ در حاشیهٔ کتاب وافی ـ می‌گوید: «از بررسی کلام عرب و اهل ادب چنین بر می‌آید که غنا، مطلقاً به صدایی گفته می‌شود که در آن مدّ و ترجیع باشد؛ حال می‌خواهد طرب‌انگیز باشد یا نباشد. شاعر در وصف کبوتری گفته‌است:

«إذا هي غنَّت أبهَتَ النّاس حُسْنُها و أطْرقَ إجلالاً لها كُلُّ حاذقٍ؛

اگر آن کبوتر آواز بخواند، زیبایی صدایش مردم را مبهوت خواهد کرد و هر استاد ماهری به احترامش سر فرود می‌آورد».

بنابراین، نمی‌توان گفت که هر صدایی که تأثیرگذار باشد، حرام است یا این‌که هر صدایی که بتواند کلام را به زیبایی، ترکیب و ادا کند به‌طوری که آدمی را جذب نماید، حرام به‌شمار آید. همان‌گونه که پیشتر گفته آمد، صدای امام‌سجّاد(ع) به هنگام خواندن قرآن بسیار دل‌نشین و جذّاب بوده و پیامبر اکرم(ص) نیز فرمان داده که قرآن با آواز خوش خوانده شود. هم‌چنین سرود ساربانان ـ با این‌که از نغمه‌های تأثیر برانگیز ترکیب یافته ـ رخصت داده شده‌است و شکی نیست که تغنّی بر تمام این‌ها صدق می‌کند».

او می‌افزاید: «ما ناگزیر باید یا موافق شیخ در استبصار باشیم که اخبار حرمت را به‌دلیل پیامدهای آن می‌داند؛ نه خود عمل، یا این‌که حرمت آواز را مختص به نوعی که باعث ارتکاب فحشا و حرام می‌شود بدانیم و در این صورت، حرام بودنش به‌دلیل حرامی است که هم‌راه با آن رخ می‌دهد». هم‌چنین می‌گوید: «و این همان امری است که روایت‌ها و عبارت‌های فقهای گذشته ناظر به آن است»[2].

محقق ارجمند ملّای سبزواری در زمینهٔ حرام بودن نوعی آواز که در آن زمان

---

۱. مفاتیح الشرائع؛ مفتاح ۴۶۵، ج ۲، ص ۲۱، (بالتلخیص).

۲. وافی؛ ج ۳، م ۱۰، ص ۳۸ ـ ۳۶.

رایج بوده و این‌که آواز بالکل حرام نیست، استدلال لطیفی دارد. او می‌گوید: «غنا در روایات منع، مفرد است و معرّف به‌الف و لام. این امر خود به خود در زبان بر شمول دلالت ندارد؛ زیرا عمومیت، زمانی به اثبات می‌رسد که برای نوع خاص یا برخی از انواع عام قرینه یا نشانه‌ای در دست نباشد؛ زیرا در آن صورت مختص کردن امر به مورد خاص، با مقصود و نیز سیاق بیان و حکمت منافات خواهد داشت، پس به ناگزیر آن‌را به استغراق و شمول نسبت می‌دهیم؛ اما در این جا مسأله این‌گونه نیست؛ زیرا آواز رایج در آن زمان به شیوه‌ای بود که برای لهو و سرگرمی‌های باطل به‌کار می‌رفت و اغلب، کنیزکان آوازخوان و غیره در مجالس فساد و می‌خوارگی و غیره بدان مبادرت می‌کردند. لذا نظر داشتن به شیوه‌های رایج در آن زمان بعید نیست[1] در بسیاری از احادیث، «غنا» لهو باطل به‌شمار آمده‌است و گونهٔ حق آن، در قرآن و دعاها و ذکرهای خوانده شده با صدای خوش است که در آن یادی از آخرت آمده و به عالم قدسی ترغیب و تشویق می‌کند. بنابراین، این حکم حتی در مواردی غیر از غنا که در آن راه لهو باشد، جاری است و در غیر این صورت، حکم آن مباح و راه احتیاط در آن واضح است»[2].

مرحوم نراقی را سخنی است که می‌گوید: «برای حرام بودن آواز به اجماع و کتاب و سنت پیامبرﷺ استناد کرده‌اند.. ؛ دربارهٔ اجماع باید دانست که دلالتش بر حرمت غنا به‌صورت اجمال و «فی الجمله» است و بر بیش از آن دلالتی ندارد. در کتاب (قرآن)، نیز جز حرام بودن لهو و لعب که وسیله‌ای برای دور شدن از سبیل الله است هیچ نشانهٔ دیگری وجود ندارد». او می‌افزاید: «... شکی در این نداریم و هیچ نشانه‌ای از حرام بودن گونهٔ دیگر وجود ندارد، مانند آوازی که برای نرم کردن دل‌ها و یادآوری بهشت و برانگیختن اشتیاق به جهان دیگر و برای تأثیرگذاری قرآن و دعا باشد. حتی می‌توان گفت خداوند با آوردن «لهو الحدیث» نوع آواز حرام را مشخص کرده است.

اما سنّت، علی رغم فراوانی‌اش اصولاً خالی از هرگونه دلالتی بر حرمت است؛

---

۱. در آن صورت مقدمات حکمت که شرط تحقق مطلق است، فراهم نمی‌آید.
۲. کفایة الأحکام: ص ۸۶.

زیرا این تعبیرها: (ایمن نبودن از وقوع در معصیت، پذیرفته نشدن دعا، داخل نشدن فرشته در خانه، لانهٔ نفاق بودن و...) هیچ یک دلالتی بر اثبات حرمت غنا ندارد؛ چون امثال این عبارت‌ها در اغلب مکروهات نیز وارد شده‌است. علاوه بر این، بیش‌تر این روایات سندهای ضعیفی دارند».

وی ادامه می‌دهد: «بنابراین برای حرمت آن جز کلام خداوند که می‌فرماید: «وَاجْتَنِبوا قَوْلَ الزُّورِ»[1] و ضمیمهٔ آن؛ یعنی روایاتی که این آیه را به تغنّی و آواز خوانی تفسیر می‌کنند، هیچ دلیل دیگری وجود ندارد. البته دلیل فوق نیز تمام نیست، زیرا با تفسیری که دربارهٔ «احسنت» است تضاد دارد و معلوم می‌شود که آن تفسیر مبتنی بر یکی از مصداق‌هاست. لذا منظور از «قول الزور» شمولی‌تر است و معنای لغوی و عرفی خود را می‌گیرد که عبارت از باطل و دروغ و تهمت و غیره است. ناگفته پیداست که این معانی شامل تلاوت قرآن و خواندن دعا و موعظه و مرثیه نمی‌شود؛ هرچند که مدّ و ترجیع داشته‌باشد.

افزون بر این روایاتی هست که غنا را به دو گونه؛ یکی حلال و دیگری حرام تقسیم می‌کند؛ مانند «اگر معصیتی در آن نباشد، اشکال ندارد». و «هر کسی غنای حرامی بخواند که باعث معصیت شود...» که غنا را مقید به حرام کرده است و «آواز خوانی زن اشکالی ندارد؛ به شرطی که مردی در آن مجلس وارد نشود» و غیره». وی می‌افزاید: «کلام طبرسی نشان می‌دهد که گویا این تقسیم‌بندی از صدر اسلام وجود داشته است». او سپس حرمتِ گونهٔ خاصی از آواز؛ و نه تمام گونه‌ها را به‌طور مطلق تأیید می‌کند و موارد استثنا را آن‌گونه که فقها به تفصیل گفته‌اند بیان می‌دارد[2].

این دانسته‌های ما از کلام شیخ الطائفه و فقهای بعد از اوست که در باب این مسأله به تفصیل سخن گفته و میان گونهٔ حلال و حرام غنا تمیز قایل شده‌اند. حرام دانستن غنا در نزد بیش‌تر فقها ناظر به قسم حرام آن است که در روایات آمده. بنابراین، هیچ‌گونه دلیلی برای اتفاق نظر اصحاب بر حرمت غنا به‌طور مطلق وجود ندارد و چنین دلیلی در قرآن و سنت نیز نیست.

از جهتی، برخی از متأخرین سعی کرده‌اند که بر عکس این جهت حرکت کنند.

---

۱. حج ۲۲: ۳۰.

۲. مستند الشیعة، کتاب المکاسب.

برای نمونه به کلام سید محمد جواد عاملی در این‌باره توجه کنیم که می‌گوید: «در حرام بودن آواز اختلاف نظری نیست؛ حال می‌خواهد به هنگام تلاوت قرآن باشد یا دعا و شعر و غیره؛ اما محدّث کاشانی و فاضل خراسانی حرام بودن غنا را به‌دلیل حرمت امر خارجی که برآن عارض شده دانسته‌اند؛ مانند ورود مردان به مجلس یا آوردن کلام باطل و غیره. آنان برای اثبات کلام خود به حدود دوازده حدیث استناد کرده‌اند. ولی این نظر مخالف کتاب است و موافق عامّه و با بیست و پنج خبر که به صراحت یا ظهور بر تحریم مطلق دلالت دارند در تعارض است»[1].

صاحب جواهر نیز در پیروی از او می‌گوید: «من هیچ کس را مخالف سخن او نیافتم و اجماع نیز با هر دو قسمش برآن قائم است و سنّت در آن متواتر است و حتی می‌توان گفت که از ضروریات مذهب است»[2].

بر کسی پوشیده نیست که این استدلال چند اشکال دارد:

اول: در ادعای «نبودن اختلاف نظر دربارهٔ حرمت مطلق» هیچ‌گونه سندی ارائه نشده‌است و از سوی دیگر خلاف این ادعا را در کلام شیخ الطائفه می‌بینیم، او گونه‌هایی از غنا را استثنا می‌کند و «فیض» و «نراقی» و دیگران بدان استشهاد می‌کنند.

دوم: ترجیح دادن یا انتخاب یکی از دو خبر متعارض، زمانی صحیح است که نتوان میانشان جمع کرد. مثلاً دربارهٔ غنا اخبار متعارض قابل جمع است؛ به این صورت که اخبار نهی، حمل بر کراهت می‌شود؛ زیرا نهی، ظهور در حرمت دارد؛ ولی ترخیص (اجازه دادن) تصریح در جواز دارد و هم‌واره تصریح (نصّ) بر ظهور مقدم است.

سوم: تعارض در این‌جا بَدْوی و ظاهری است نه واقعی و حقیقی، زیرا اخبار منع یا مطلق‌اند یا عام و اخبار جواز یا مقیدند و یا این‌که تخصیص خورده‌اند و میان عام وخاص و هم‌چنین مطلق و مقیّد تعارضی نیست. مخفی نماند که با وجود قید، هیچ‌گونه مطلقی وجود نخواهد داشت، زیرا آن‌گونه که محقق سبزواری می‌گوید مقدمات اطلاق، تمام نیستند.

---

۱. مفتاح الکرامة؛ ج ۴، ص ۵۲.

۲. جواهر الکلام؛ ج ۲۲، ص ۴۴.

چهارم: بر فرض آن‌که این اخبار متعارض، قابل جمع نباشند ترجیح یکی از دو طرف صرفاً به‌دلیل این‌که تعداد روایاتش بیش‌تر است ـ با این‌که تعداد روایات طرف دیگر هم کم نیست ـ برخلاف مقرّرات معهود و ضوابط اصولی است.

پنجم: بحث مخالفت با کتاب در این‌جا وارد نیست؛ زیرا قرآن تصریحی در این‌باره ندارد و استدلال به عمومات غیر ناظر در این امر بخصوص کفایت نمی‌کند.

ششم: موافقت با عامّه نیز در این‌جا موضوعیت ندارد؛ زیرا آن‌چه از مذهب آنان مشهور است، حرام بودن غنا است. برای مثال، ابن منذر و دیگر اَعلام سنّت به اتفاق، تغنّی را حرام می‌دانند و اجیر نمودن زن آواز خوان را باطل می‌دانند.[1]

هفتم: ادعای صاحب جواهر که می‌گوید: «روایات منع، متواتر است و حتی از ضروریات مذهب است» وارد نیست؛ زیرا اَعلام طائفه، خلاف آن‌را به تفصیل گفته‌اند و روایاتی که در این باب آمده نیز همگی عکس آن‌را ثابت می‌کنند.

د ـ وحدت موضوعی یا تناسب معنوی آیات

یکی دیگر از ویژگی‌های قرآن، وجود تناسب معنوی میان آیات هر سوره است، گرچه یک‌جا نازل نگشته و به‌صورت پراکنده با فاصله‌های زیاد یا کم نازل شده باشند. زیرا پراکندگی در نزول آیات که به جهت مناسبت‌های گوناگون بوده ـ طبیعتاً ـ اقتضا می‌کند میان هر دسته آیاتی که به‌مناسبتی نازل گشته با دستهٔ دیگر که به‌مناسبت دیگری نازل گشته است، رابطه و تناسبی وجود نداشته باشد، و این پراکندگی در نزول بایستی در چهرهٔ مجموع آیات هر سوره به خوبی هویدا باشد. در صورتی‌که با دقّتی که دانش‌مندان ـ به‌ویژه در عصر اخیر ـ در محتوای سرتاسر هر سوره انجام داده‌اند به این نتیجه رسیده‌اند که هر سوره هدف یا هدف‌های خاصّی را دنبال می‌کند که جامع میان آیات هر سوره است و امروزه به‌نام «وحدت موضوعی» در هر سوره خوانده می‌شود، همین وحدت موضوعی است که وحدت سیاق سوره را تشکیل می‌دهد و مسألهٔ اعجاز در همین نکته است که پراکندگی در نزول، عدم تناسب را اقتضا می‌کند، با آن‌که تناسب و وحدت سیاق در هر سوره به

---

۱. در این‌باره رجوع شود به: حاشیهٔ المحاضرات نوشتهٔ عبدالرزاق المقرّم.

خوبی مشهود است و برخلاف مقتضای طبع پراکندگی در نزول می‌باشد!

دانش‌مندان بر این مدّعا دِلایلی دارند از جمله تفاوت در عدد و کمیّت آیات سوره‌ها است. این تفاوت در عدد آیات هر سوره نمی‌تواند اتفاقی باشد، زیرا اتفاقی بودن یعنی نسنجیده و عاری از حکمت و بدون سبب بودن است و صدور هرگونه عمل حساب نشده از فاعل حکیم ممتنع است. سوره‌های قرآن بیش‌تر به‌طور کامل نازل گشته، به‌ویژه سوره‌های کوتاه، سوره‌های دیگر که آیات آن‌ها در طول مدت و پراکنده نازل گشته‌است، با نزول ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمانِ الرَّحيمِ﴾ آغاز می‌گردید؛ و هر آیه یا آیاتی که پس از آن نازل می‌گشت، با دستور پیامبر اکرمﷺ به‌دنبال آیات پیشین ثبت می‌گردید، تا بسم‌الله دیگری نازل گردد که پایان سورهٔ قبل و آغاز سورهٔ بعد را اعلام نماید. لذا مقدار عدد آیات هر سوره و ترتیبی که میان آیه‌های هر سوره وجود دارد، تماماً توقیفی است و با دست وحی و دستور پیامبر انجام گرفته است.

اکنون این سؤال مطرح است که این اختلاف عدد در آیات سوره‌ها برای چیست؟ پاسخ درست همان است که یادآور شدیم: هر سوره هدفی را دنبال می‌کند که با پایان یافتن بیان هدف، سوره پایان می‌یابد و اختلاف در عدد آیات هر سوره معلول همین علّت است. این اختلاف هرگز به‌صورت اتفاقی و بدون سبب معقول انجام نگرفته است و همین جهت است که وحدت موضوعی یا وحدت سیاق هر سوره را تشکیل می‌دهد، یعنی میان آیات هر سوره یک رابطهٔ معنوی و تناسب نزدیک وجود دارد.

مفسّرین متأخر به این حقیقت پی برده‌اند و در پی آنند تا به اهداف ویژهٔ هر سوره دست یابند و تا حدودی نیز پیش‌رفت کرده‌اند؛ از جمله، علّامهٔ طباطبایی و نیز سید قطب که در مقدّمهٔ تفسیر هر سوره طبق برداشت خود، هدف آن‌را مختصراً توضیح می‌دهد. یکی از شاگردان وی به‌نام «عبدالله محمود شحاته» کتابی به‌نام «أهداف کل سورة و مقاصدها» تألیف نموده و سعی برآن داشته که اهداف هر سوره را مشخص نماید که تا اندازه‌ای هم موفّق گردیده است. او از سورهٔ بقره شروع کرده و تا سورهٔ جاثیه ادامه داده و مجموعاً در ۴۵ سوره این هدف را دنبال کرده است.

وی در مقدمهٔ کتاب خود می‌گوید: «پیشینیان به این أمر اهمّیت فراوان داده و

مقاصد هر سوره در قرآن را تبیین کرده‌اند؛ از جمله فیروزآبادی (متوفای ۸۱۷) کتابی به‌نام «بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز» تألیف نموده، که مجلس اعلای شؤون اسلامی در قاهره با تحقیقی که استاد «محمد علی نجّار» برآن انجام داده آن‌را به‌چاپ رسانید.

در آغاز قرن اخیر شیخ محمد عبده صاحب تفسیر المنار، همین نظریه را دنبال و مسألهٔ «الوحدة الموضوعيّة للسوره» را مطرح کرده و اصرار دارد که فهم هدف هر سوره کمک شایانی است به مفسر تا به‌طور دقیق به مقاصد سوره پی ببرد و به معانی آیه آیه‌های هر سوره نزدیک شود. شاگرد وی سید رشید رضا در تفسیر المنار، این نظر استاد را به خوبی توضیح داده است. دیگر مفسران عصر حاضر از همین روش الهام گرفته‌اند؛ مانند استاد مصطفی مراغی. استاد محمود شلتوت تفسیری دارد که ۱۰ جزء قرآن را فرا گرفته و همّت گماشته تا اهداف هر سوره و اَغراض و مقاصد آن‌ها را بیان نماید.

استاد شحاته می‌گوید: مرحوم استاد سید قطب در این راستا سعی فراوان مبذول داشته و نظری نافذ در این راه به خرج داده که احاطهٔ کامل خود را در فهم اهداف سوره‌ها نشان داده است؛ و نیز استاد دیگرش دکتر محمد عبدالله درّاز در دانش‌گاه پیش از تفسیر هر سوره در این‌باره تأکید داشته و این ذهنیّت را که قرآن مجموعه‌ای ازگفته‌ها و اندیشه‌های پراکنده است، به شدّت ردّ می‌نمود و می‌گفت: با دقتی که دانش‌مندان اسلامی امروزه انجام داده‌اند، به خوبی روشن گردیده که هر سوره دارای تنظیم خاص و از نظم و ترتیب ویژه‌ای برخوردار است، که با یک مقدمهٔ شیوا شروع می‌گردد، سپس به مقاصد عالیهٔ خود می‌پردازد و با یک جمع‌بندی کوتاه خاتمه می‌یابد[1].

لذا استاد محمد عبدالله درّاز می‌گوید: «از همین جا نتیجه می‌گیریم که قرآن با آن‌که به مقتضای مناسبت‌های خاص و در زمان‌های متفاوت نازل گردیده، در عین حال وحدت منطقی و ادبی خود را حفظ کرده و این بزرگ‌ترین شاهد بر اعجاز قرآن است»[2].

---

۱. شحاته: أهداف كلّ سورة؛ ص ۵ ـ ۴.

۲. استاد درّاز: المدخل إلى دراسة القرآن الكريم؛ مقدمه (همان ص ۶ ـ ۵).

استاد محمد محمد مدنی ـ ریاست دانشکدهٔ الهیّات در ازهر ـ نیز بر این مسأله تاکید دارد و دقّت در فهم مقاصد هر سوره را بهترین راه برای فهم معانی آیات دانسته است. او می‌گوید: «تا منظر عامّ سوره را با دید باز ننگری، هرگز نتوانی به درک جزئیات ترسیم شده در پهنای سوره دست یابی». این مطلب با ارزش را در مقدمهٔ تفسیر سورهٔ نساء بیان داشته و آن‌را با نام «المجتمع الاسلامی کما تُنظمّه سورة النساء؛ جامعهٔ اسلامی آنگونه که سورهٔ نساء ترسیم کرده» یاد کرده است[1].

دکتر محمد محمود حجازی در این زمینه کتابی دارد به‌نام «الوحدة الموضوعيّة في القرآن الكريم» که به سال ۱۳۹۰ هـ و ۱۹۷۰م به‌چاپ رسیده و به تفصیل سخن گفته‌است.

خلاصه، متأخّرین در این‌باره تأکید دارند که هر سوره دارای یک جامعیّت واحدی است که در انسجام و به هم پیوستگی آیات نقش دارد و أوّلین وظیفهٔ مفسّر، پیش از ورود به تفسیر آیات، به‌دست آوردن آن وحدت جامع حاکم بر سوره است تا به خوبی بتواند به مقاصد سوره دست یابد.

به‌علاوه، علمای بلاغت از دیر زمان، «حُسْن مطلع» و «حُسْن ختام» در هر سوره را از جمله محسّنات بدیعی قرآن دانسته‌اند، بدین ترتیب که هر سوره با مقدمه‌ای ظریف آغاز می‌گردد و با خاتمه‌ای لطیف پایان می‌یابد. گویند: ضرورت بلاغت اقتضا می‌کند که سخن‌ور سخن خود را با ظرافت تمام به‌گونه‌ای آغاز کند که هم آمادگی در شنونده ایجاد کند و هم اشارتی باشد به آن‌چه مقصود اصلی کلام است. این نحو شروع در سخن با نام «براعت استهلال» خوانده می‌شود؛ یعنی ورزیدگی و هنرمندی در جلب نظر شنونده در آغاز سخن. ابن‌معصوم ـ ادیب توانای معروف ـ گوید: «و قد أتت جميع فواتح السور من القرآن المجيد على أحسن الوجوه و أبلغها و أكملها[2]؛ تمامی آغاز سوره‌های قرآن به بهترین وجهی این نکتهٔ بنیادین بلاغت را رعایت کرده است». ابن اثیر نیز در این‌باره، ابتدای سوره‌های قرآنی را به‌عنوان

---

۱. مدنی؛ المجتمع الإسلامي؛ ص ۷ ـ ۵.

۲. ابن معصوم؛ أنوار الربيع؛ ج ۱، ص ۳۴.

بهترین شاهد مثال یاد می‌کند[1].

دربارهٔ «حسن ختام» إبن أبی الإصبع گوید: «لازم است که متکلم سخن خود را با لطافت کامل پایان بخشد، زیرا این آخرین جملاتی است که اثر آن در ذهن شنونده باقی می‌ماند. لذا باید سعی کند تا با شیواترین و پخته‌ترین عبارت‌ها، سخن خود را خاتمه دهد». آنگاه به تفصیل، به تک تک سوره‌ها پرداخته و شیوایی خاتمهٔ هر یک را از دیدگاه «علم بدیع» روشن می‌سازد[2]. علمای بلاغت اتّفاق نظر دارند، که خاتمهٔ سوره‌ها هم‌چون افتتاح آن‌ها، در نهایت لطافت و ظرافت انجام یافته‌است. ابن معصوم گوید: «خواتیم السور کفواتحها واردة علی أحسن وجوه البلاغة و أکملها مما یناسب الإختتام». آنگاه خاتمهٔ برخی سوره‌ها را بر می‌شمرد و حُسن آن‌را اِرائه می‌دهد، سپس می‌گوید: «و تأمّل سائر خواتیم السور تجدها کذلك في غاية الجودة و نهاية اللطافة»[3].

جلال الدین سیوطی در زمینهٔ حُسن افتتاح و حُسن ختام سوره‌ها ـ در کتاب بزرگ قدرش «معترک الأقران» ـ به درازا سخن گفته و از استادان سخن‌دان، گوهرهای تابناکی در این‌باره ارائه داده است[4]. در جلد ۵ کتاب «التمهید» فشردهٔ مطالب یاد شده را با ذکر شواهد و مثال آورده‌ایم[5].

اکنون این پرسش پیش می‌آید: آیا می‌شود، کلامی با مقدمه‌ای شیوا و خاتمه‌ای زیبا، مقصودی بس والا در میان نداشته باشد؟ این همان نکته‌ای است که متأخرین بدان پی برده‌اند. استاد بزرگ‌وار علّامهٔ طباطبایی بر این نکته اصرار دارد که هر سوره صرفاً مجموعه‌ای از آیات پراکنده و بدون جامع واحدی نمی‌باشد، بلکه یک وحدت فراگیر بر هر سوره حاکم است که پیوستگی آیات را می‌رساند. مسألهٔ «وحدت موضوعی» یا «وحدت سیاق» در هر سوره ـ که از قرائن کلامیّه به‌شمار می‌رود ـ از همین جا نشأت گرفته‌است. علّامه می‌فرماید: «إنّ لکلّ طائفة من هذه

---

۱. ابن اثیر؛ المثل السائر؛ ج ۳، ص ۹۸.

۲. ابن ابی الاصبع؛ بدیع القرآن؛ ص ۳۴۳ و ص ۳۵۳ ـ ۳۴۶.

۳. أنوار الربیع؛ ج ۶، ص ۳۲۵.

۴. ر.ک: جلال الدین سیوطی؛ معترک الأقران؛ ج ۱، ص ۷۹ ـ ۷۵ و نیز کتاب «الاتقان»؛ ج ۳، ص ۳۱۹ ـ ۳۱۶. البرهان زرکشی؛ ج ۱، ۱۸۱ ـ ۱۶۴.

۵. التمهید؛ ج ۵، ص ۳۰۴ ـ ۲۹۰.

الطوائف من كلامه تعالى ـ التى فصّلها قِطَعاً قِطعاً و سمّى كلّ قِطْعةٍ سورة ـ نوعاً من وحدة التأليف و الإلتئام لا يوجد بين أبعاضٍ من سورة، و لا بين سورة و سورة. و من هنا نعلم أنّ الأغراض و المقاصد المحصّلة من السور مختلفة، و أنّ كلّ واحدة منها مسوقةٌ لبيان معنا خاصّ و لغرضٍ محصَّلٍ لا تتم السورة إلّا بتمامه[1]؛ این‌که خداوند هر دسته از آیاتی را جدا از دستهٔ دیگر قرار داده و نام سوره بر هر یک نهاده، شاهد بر این است که یک‌گونه انسجام و پیوستگی در هر مجموعه وجود دارد، که در قسمتی از یک مجموعه و یا میان هر سوره و سورهٔ دیگر، آن پیوستگی خاصّ وجود ندارد. ازاین‌رو در می‌یابیم که اهداف و مقاصد مورد نظر در هر سوره با سوره‌های دیگر تفاوت دارد، هر سوره برای بیان هدف و مقصد خاصی عرضه شده که پایان نمی‌یابد مگر با پایان یافتن آن هدف و رسیدن به آن مقصد».

وی پیشاپیش هر سوره، فشرده‌ای از مطالب گستردهٔ آن‌را بیان داشته و با این اقدام شایسته، از راز بزرگی که در متن سوره‌ها نهفته است پرده برداشته و جهشی ارزنده به جهان تفسیر بخشیده است. جزاه الله عن القرآن خير الجزاء.

ما به‌عنوان نمونه، از انسجام و به هم پیوستگی آیات سورهٔ حمد و نظم طبیعی هفت آیهٔ آن و نیز از مقدمه و اهداف و خاتمهٔ سورهٔ بقره که حاکی از نظام طبیعی خاصی است، در حدّ توانایی بحث کرده‌ایم[2]. با تأمل و دقّت در هر سوره، این انسجام و جامعیّت حاکم به خوبی مشهود است.

امام فخر رازی دربارهٔ آیات پایانی سورهٔ بقره و پیوند آن‌ها با مطالب مطرح شده در متن سوره گوید: «و من تأمّل في لطائف نظم هذه السورة و في بدائع ترتيبها، علم أنّ القرآن كما أنّه معجز بحسب فصاحة ألفاظه و شرف معانيه، فهو أيضاً معجز بحسب ترتيبه و نظم آياته. و لعلّ الذين قالوا إنه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك. إلّا أنّي رأيت جمهور المفسّرين معرضين عن هذه اللطائف، غير متنبّهين لهذه الأمور[3]؛ هر که در ظرافت نظم این سوره ـ بقره ـ تأمل کند و بدایعی ـ هنر جالب ـ که در ترتیب

---

۱. تفسیر المیزان؛ ط تهران؛ ج ۱، ص ۱۴، و ط بیروت؛ ص ۱۶.
۲. ر.ک: التمهید؛ ج ۵، ص ۲۵۱ ـ ۲۴۸.
۳. فخر رازی: تفسیر کبیر؛ ج ۷، ص ۱۲۷.

آیات آن رعایت شده مورد توجّه قرار دهد، خواهد یافت که قرآن همان‌گونه که از لحاظ فصاحت الفاظ و شرف و بلندای معانی معجز است، بر حسب ترتیب و نظم آیات آن نیز معجز است. و شاید کسانی که اعجاز قرآن را بر حسب اسلوب گفته‌اند همین را خواسته‌اند. ولی ـ متأسفانه ـ می‌بینم که بیش‌تر مفسرین از این نکته غفلت ورزیده‌اند و بدان توجّهی ننموده‌اند».

آنگاه گفتهٔ شاعر را یادآور می‌شود:

«و النـجم تسـتصغر الأبـصار رؤيـته   و الذنب للطرف لا للنجم في الصغر؛

ستارگان را گرچه دیدگان ما کوچک می‌بینند، گناه از دیدگان است نه در ستارگان که کوچک می‌نمایند».

تذکّر لازم: برخی علاوه بر تناسب آیات، مسألهٔ تناسب سوره‌ها را نیز مطرح ساخته و خواسته‌اند ترتیب موجود میان سوره‌ها را توقیفی بدانند. بلکه برخی از این فراتر رفته آن‌را حکمت بالغهٔ الهی گرفته، شاهدی بر اعجاز قرآن در ترتیب سوره‌ها دانسته‌اند[1]. برهان الدین بقاعی (متوفای ۸۸۵) تفسیر گسترده‌ای دارد به‌نام «نظم الدرر في تناسب الآيات و السور» که به افراط در این زمینه سخن گفته و از حدّ اعتدال بیرون رفته است. مطلب را از آن‌جا شروع می‌کند که تناسب میان «استعاذه» و «بسمله» در آن است که «استعاذه» با حرف «الف» شروع می‌شود و اشاره به ابتدای آفرینش است؛ ولی «بسمله» با حرف «باء» که حرف «شفوی» است شروع و با حرف «میم» ختم می‌شود که اشاره به «معاد» است. پس استعاذه و بسمله مبدأ و معاد را فرا گرفته‌اند. به‌علاوه، یک تناسب دَوَرانی میان آخر قرآن (که به دو سورهٔ معوّذتین ختم می‌شود) و ابتدای قرآن که با «استعاذه» شروع می‌شود، قایل شده، که هرگاه کسی بخواهد در تلاوت قرآن، آخر آن‌را به اول آن وصل کند، این تناسب رعایت شده‌است[2]. آنگاه در بیان پیوستگی سوره‌ها به یک‌دیگر سخنان بسیاری گفته که عموماً فاقد دلیل و تعجب برانگیز است.

شگفت آورتر، معاصر وی جلال‌الدین سیوطی، با آن ذکاوت و تیز نظری ـ با

---

۱. محمد تقی شریعتی؛ تفسیر نوین؛ ص ۲۰ ـ ۱۹.

۲. بقاعی؛ نظم الدرر؛ ج ۱، ص ۲۲ و ص ۱۵.

آن‌که کار بقاعی را ناپسند خوانده ـ خود رساله‌ای به‌نام «تناسق الدرر في تناسب السور» نگاشته و در عرضهٔ این‌گونه مطالب بدون پشتوانه اسراف ورزیده است؛ از جمله مناسبت سورهٔ «مسد» با سورهٔ «توحید» که پس از آن واقع گردیده را در وزن و قافیه (حرف دال) گرفته، گوید: «سورهٔ "مسد" به آیهٔ «**في جيدِها حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ**»[1] ختم می‌شود و سورهٔ "توحید" به آیهٔ «**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**»[2] آغاز می‌گردد، که حرف آخر هر دو آیه "دال" است»[3] و از این‌گونه تکلّفات که آدمی از شنیدن آن رنج می‌برد. به گفتهٔ سید قطب: «قرآن آن اندازه شکوه‌مند و بزرگ قدر است و عظمت آن فراگیر، که نیازی به این‌گونه تکلّفات بی رنگ و بی مایه ندارد». جای شگفتی است که برخی از مفسّرین عالی قدر ما، این‌گونه گفته‌ها را پی‌گیری کرده در کنار مطالب ارزش‌مند و والای تفسیر خود درج کرده‌اند[4].

لذا متذکّر می‌شویم، که هیچ تناسب معنوی میان سوره‌ها با یک‌دیگر وجود ندارد و هرگز ترتیب موجود بین سوره‌ها توقیفی نیست، بلکه پس از رحلت پیامبر گرامی ﷺ بر دست صحابه، از روی برخی مناسبت‌های اعتباری ـ مثلاً بزرگی و کوچکی سوره‌ها و از این قبیل ـ انجام گرفته‌است؛ که شرح آن در فصل‌های قبلی آمد.

و ـ نکته‌ها و ظرافت‌ها

از ویژگی‌های دیگر قرآن ـ که مایهٔ شگفتی عرب گردید: دقّت در به‌کار بردن نکات بدیعی و ظرافت‌های سخن‌وری است. در قرآن انواع استعاره‌ها و تشبیه و کنایه و مجاز و نکته‌های بدیعی به حدّ وفور به‌کار رفته‌است. با وجود آن‌که در تمامی موارد چارچوب شیوه‌های متعارف عرب رعایت شده، ولی مورد کاربرد با چنان ظرافت و دقّت انجام شده که موجب حیرت ارباب سخن و نکته‌سنجان عرب گردیده است. سخن‌دانان پذیرفته‌اند که تشبیهات قرآنی متین‌ترین تشبیهاتی است

---

۱. مسد ۱۱۱: ۵. ۲. اخلاص ۱۱۲: ۱.

۳. سیوطی؛ تناسق الدرر؛ ص ۷۱، این رساله با نام «أسرار ترتیب القرآن» به تحقیق عبدالقادر احمد عطا به‌چاپ رسیده است.

۴. هم‌چون مفسر گران قدر طبرسی عظیم، در تفسیر پر ارج و گران‌قیمت خود «مجمع‌البیان».

که در کلام عرب یافت می‌شود، این تشبیهات جامع محاسن نکات بدیعی بوده و رساترین بیان در ارائهٔ فنّ ترسیم معانی شناخته شده‌است.

ادیب بزرگ قدر جهان عرب، ابن اثیر دربارهٔ تشبیه مفرد به مفرد سخن گفته و از قرآن آیهٔ «**وَجَعَلْنا اللَّيْلَ لِباساً**»[1] را مثال می‌آورد. به گفتهٔ وی قرآن شب هنگام را به پوششی هم‌چون لباس ـ که پوشش تن است ـ تشبیه نموده، زیرا تاریکی شب افراد را از دید یک‌دیگر پنهان می‌دارد تا اگر از دشمنی بخواهد بگریزد، یا در کمین او بنشیند، یا چیزی را از دید دیگران پنهان دارد، از تاریکی فراگیر شب می‌تواند بهترین بهره را ببرد. ابن اثیر گوید: «این از تشبیهاتی است که جز در قرآن، در جای دیگر نتوان یافت، زیرا تشبیه تاریکی فراگیر شب به پوشش تن، از جمله ظرافت‌هایی است که قرآن به آن آراسته است و در دیگر کلام منثور و منظوم عرب یافت نمی‌شود. هم‌چنین آیهٔ: «**هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ**»[2] که هم‌سران را هم‌چون پوششی برای یک‌دیگر ترسیم نموده‌است. این از ظریف‌ترین تشبیهات به‌شمار می‌رود، همان‌گونه که لباس زینتی برای انسان است و عورت و نادیدنی‌های اندام او را می‌پوشاند و ازگزند سرما و گرما او را نگاه می‌دارد، همین‌گونه هم‌سر زینت بخش حیات و پوشش زشتی‌ها است و از لغزش‌ها و فروافتادن در چرکی‌ها او را نگاه می‌دارد؛ پس چه زیبا تشبیه و شیوا تعبیری است».

او می‌گوید: «از تشبیهات زیبا و جالب قرآن نیز آیهٔ: «**نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ**»[3] می‌باشد و آن اندازه این تشبیه گویا و دقیق است که به حقیقت بیش از مجاز می‌ماند، زیرا "حرث" زمین آمادهٔ کشت است، که "رَحِم" بدان تشبیه شده و زمینهٔ آماده‌ای برای کشت فرزندان است». ابن اثیر در این زمینه به درازا سخن می‌گوید و این‌گونه ترسیم‌های فنّی چشم‌گیر قرآن را با برخی از تشبیهات موجود در کلام عرب مقایسه می‌کند و برتری قرآن را در فن تصویر به خوبی ارائه می‌دهد[4].

أمیر یحیی بن حمزهٔ علوی نیز به تفصیل سخن گفته و به خوبی در ارائهٔ امتیازات

---

۱. نبأ ۷۸: ۱۰.
۲. بقره ۲: ۱۸۷.
۳. بقره ۲: ۲۲۳.
۴. ر.ک: ابن اثیر؛ المثل السائر؛ ج ۲، ص ۱۳۵ ـ ۱۳۳ و ص ۱۲۸ ـ ۱۲۶.

قرآن در فنّ ترسیم معانی، از عهده برآمده‌است[1]. هم‌چنین سید قطب ـ نویسندهٔ توانا و با ذوق سرشار مصری ـ کتابی با عنوان «التصویر الفنّي في القرآن» دارد علاوه برآن‌چه در تفسیر ادبی پر ارج خود «في ظلال القرآن» آورده است و در این‌باره به خوبی از عهدهٔ مطلب برآمده‌است. گوشه‌هایی از این گفتارهای ذی قیمت در جلد ۵ «التمهید» ارائه شده و در مورد انواع استعاره و کنایه و مجاز و نکات بدیعی به تفصیل سخن گفته‌شده‌است[2]، که این مختصر را گنجایش آن نیست و به همین اندازه بسنده می‌کنیم.

۲. اعجاز علمی

همان‌گونه که یادآور شدیم، «اعجاز علمی قرآن» مربوط به اشاراتی است که از گوشه‌های سخن حق‌تعالی نمودار گشته و هدف اصلی نبوده است، زیرا قرآن کتاب هدایت است و هدف اصلی آن جهت بخشیدن به زندگی انسان و آموختن راه سعادت به او است. ازاین‌رو اگرگاه در قرآن به برخی اشارات علمی بر می‌خوریم، از آن جهت است که این سخن از منبع سرشار علم و حکمت الهی نشأت گرفته و از سرچشمهٔ علم بی‌پایان حکایت دارد. «**قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذي يَعْلَمُ السِّرَّ في السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ**[3]؛ بگو: آن‌را کسی نازل ساخته است که راز نهان‌ها را در آسمان‌ها و زمین می‌داند» و این یک امر طبیعی است که هر دانش‌مندی هرچند در غیر رشتهٔ تخصّصی خود سخن گوید، از لابه‌لای گفته‌هایش گاه تعابیری ادا می‌شود که حاکی از دانش و رشتهٔ تخصّص وی می‌باشد. همانند آن‌که فقیهی دربارهٔ یک موضوع معمولی سخن گوید، کسانی که با فقاهت آشنایی دارند از تعابیر وی درمی‌یابند که صاحب سخن، فقیه می‌باشد، گرچه آن فقیه نخواسته تا فقاهت خود را در سخنان خود بنمایاند. هم‌چنین است اشارات علمی قرآن که تراوش گونه است و هدف اصلی کلام را تشکیل نمی‌دهد.

---

۱. ر.ک: امیر علوی؛ الطراز؛ ج ۳، ص ۳۹۹.

۲. ر.ک: التمهید في علوم القرآن؛ ج ۵، ص ۳۳۳ به بعد.

۳. فرقان ۲۵: ۶.

چند تذکّر: پیش از آنکه نمونه‌هایی از این اشارات علمی ارائه گردد، ضرورت است که چند نکته تذکر داده‌شود:

۱. برخی را گمان برآن است که قرآن مشتمل بر تمامی اصول و مبانی علوم طبیعی و ریاضی و فلکی و حتی رشته‌های صنعتی و اکتشافات علمی و غیره می‌باشد و چیزی از علوم و دانستنی‌ها را فروگذار نکرده‌است. خلاصه قرآن علاوه بر یک کتاب تشریعی کتاب علمی نیز به‌شمار می‌رود. برای اثبات این پندار افسانه‌وار، خواسته‌اند دلایلی از خود قرآن ارائه دهند؛ از جمله آیهٔ «**وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ**[1]؛ قرآن را بر تو فرستادیم تا بیانگر همه‌چیز باشد». «**ما فَرَّطْنا في الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ**[2]؛ در کتاب ـ قرآن ـ چیزی فروگذار نکردیم». «**وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلاّ في كِتابٍ مُبينٍ**[3]؛ هیچ خشک و تری نیست مگر آنکه در کتابی آشکار [ثبت] است». در حدیثی از عبدالله بن مسعود آمده: «من أراد علم الأوّلين و الآخرين فليتدبّر القرآن[4]؛ هر که علوم گذشتگان و آیندگان را خواهان باشد، همانا در قرآن تعمّق نماید».

اگر این گمان از جانب برخی سرشناسان[5] مطرح نگردیده یا به آنان نسبت داده نشده بود، متعرّض آن نگردیده در صدد نقد آن بر نمی‌آمدیم، زیرا سستی دلایل آن آشکار است.

اوّلین سؤال که متوجّه صاحبان این پندار می‌شود آن است که ازکجا و چگونه این همه علوم و صنایع و اکتشافات روزافزون از قرآن استنباط شده، چرا پیشینیان به آن پی‌نبرده و متأخرین نیز به آن توجهی ندارند؟!

دیگر آنکه آیات مورد استناد با مطلب مورد ادعا بی‌گانه است. زیرا آیهٔ سورهٔ نحل در رابطه با بیان فراگیر احکام شریعت است. آیه در صدد اتمام حجّت بر

---

۱. نحل ۱۶: ۸۹.
۲. انعام ۶: ۳۸.
۳. انعام ۶: ۵۹.
۴. غزالی، احیاء العلوم باب ۴، آداب تلاوة قرآن؛ ج ۱، ص ۲۹۶.
۵. مانند ابوالفضل مرسمی (متوفای ۶۵۵). و ابوبکر معروف به ابن العربی معافری (متوفای ۵۴۴). و شاید ظاهرکلام ابو حامد غزالی و زرکشی و سیوطی نیز همین باشد. البته قابل تأویل نیز می‌باشد. که در مقدمهٔ ج ۶ التمهید آورده‌ایم.

کافران است که روز رستاخیز هر پیامبری با عنوان شاهد بر رفتار امّت‌های خود برانگیخته می‌شود و پیامبر اسلام نیز شاهد بر این امّت می‌باشد، زیرا کتاب و شریعتی که بر دست او فرستاده‌شده کامل بوده و همه چیز در آن بیان شده‌است «وَ جِئْنا بِكَ شَهيداً عَلىٰ هٰؤُلاءِ. وَ نَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدىً وَ رَحْمَةً وَ بُشْرىٰ لِلْمُسْلِمينَ»[1]. یعنی جای نقص و کاستی در بیان وظایف و تکالیف شرعی باقی نگذاردیم، تا هدایت و رحمت و بشارتی باشد برای مسلمانان. لذا با ملاحظهٔ شأن نزول و مخاطبین مورد نظر آیه و نیز صدر و ذیل آیه، به خوبی روشن است که مقصود از «تبياناً لكلّ شيء» همان فراگیری و جامعیّت احکام شرع است.

اصولاً شعاع دائرهٔ مفهوم هر کلام، با ملاحظهٔ جای‌گاهی که گوینده در آن قرار گرفته، مشخص می‌گردد. مثلاً محمد بن زکریّا که کتاب «من لا يحضره الطبيب» را نگاشت و یادآورد شد که تمامی آن‌چه مورد نیاز است در این کتاب فراهم ساخته است، از جای‌گاه یک پزشک عالی‌مقام سخن گفته‌است؛ لذا مقصود وی از تمامی نیازها، در چارچوب نیازهای پزشکی است. بر همین شیوه مرحوم صدوق کتاب «من لا يحضره الفقيه» را تألیف نمود، تا مجموع نیازهای در محدودهٔ فقاهت را عرضه کند. هم‌چنین است آنگاه که خداوند بر کرسی تشریع نشسته، در رابطه با کتب و شرایع نازل شده بر پیامبران، چنین تعبیری ایفاد کند که صرفا به جامعیّت جنبه‌های تشریعی نظر دارد!

همین‌گونه است آیهٔ «ما فَرَّطْنا في الْكِتابِ مِنْ شيءٍ»[2] اگر مقصود از «کتاب» قرآن باشد. در صورتی‌که ظاهر آیه چیز دیگر است و مقصود از کتاب، کتاب تکوین و در رابطه با علم ازلی الهی است. آیه چنین است: «وَ ما مِنْ دابَّةٍ في الْأَرْضِ وَ لا طائِرٍ يَطيرُ بِجَناحَيْهِ إلّا أُمَمٌ أَمْثالُكُمْ. ما فَرَّطْنا في الْكِتابِ مِنْ شيءٍ ثُمَّ إلىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرونَ»[3]. یعنی ما همهٔ موجودات و آفریده‌ها را زیر نظر داریم و هیچ چیز بیرون از علم ازلی ما نیست و سرانجام همهٔ موجودات به سوی خدا است.

آیهٔ «وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إلّا هُوَ و يعلم ما في الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ

---

۱. نحل ۱۶: ۸۹.
۲. انعام ۶: ۳۸.
۳. همان.

إلّا يَعْلَمُها وَ لا حَبَّةٍ في ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إلّا في كِتابٍ مُبينٍ»[1]، در این جهت روشن‌تر است، که همهٔ موجودات و رفتار و کردارشان در علم ازلی الهی ثبت و ضبط است و حضور بالفعل دارد.

و اما حدیث ابن‌مسعود، صرفاً در رابطه با علومی است که وی با آن آشنایی داشته و آن، علوم و معارف دینی است و مقصود از اوّلین و آخرین، سابقین و لاحقین انبیا و شرایع آنان می‌باشد، که تمام آن‌چه در آن‌ها آمده در قرآن فراهم است.

۲. دومین نکته آن‌که به‌کارگیری ابزار علمی برای فهم معانی قرآنی، کاری بس دشوار و ظریف است، زیرا علم حالت ثبات ندارد و با پیش‌رفت زمان گسترش و دگرگونی پیدا می‌کند و چه بسا یک نظریّهٔ علمی ـ چه رسد به فرضیّه ـ که روزگاری حالت قطعیّت به خود گرفته باشد، روز دیگر هم‌چون سرابی نقش بر آب، محو و نابود گردد. لذا اگر مفاهیم قرآنی را با ابزار ناپایدار علمی تفسیر و توجیه کنیم، به معانی قرآن که حالت ثبات و واقعیّتی استوار دارند، تزلزل بخشیده و آن‌را نااستوار می‌سازیم. خلاصه، گره زدن فرآورده‌های دانش با قرآن، کار صحیحی به‌نظر نمی‌رسد.

آری اگر دانش‌مندی با ابزار علمی که در اختیار دارد و قطعیّت آن برایش روشن است، توانست از برخی ابهامات قرآنی ـ که در همین اشاره‌ها نمودار است ـ پرده بردارد، کاری پسندیده است. مشروط بر آن‌که با کلمهٔ «شاید» نظر خود را آغاز کند و بگوید: شاید ـ یا به احتمال قویّ ـ مقصود آیه چنین باشد، تا اگر در آن نظریّهٔ علمی تحوّلی ایجاد گردد، به قرآن صدمه‌ای وارد نشود، صرفاً گفته شود که تفسیر او اشتباه بوده‌است.

ما در این بحش از اعجاز قرآنی، با استفاده از برخی نظریّه‌های قطعی علم منقول از دانش‌مندان مورد اعتماد، سعی در تفسیر برخی اشارات علمی قرآن نموده‌ایم. امّا به این نکته باید توجّه داشت که هرگز نباید میان دیدگاه‌های استوار دین و فراورده‌های ناپایدار علم، پیوند ناگسستنی ایجاد نمود.

---

۱. انعام۶: ۵۹.

۳. نکته سوم؛ آیا تحدّی ـ که نمایانگر اعجاز قرآن است ـ جنبهٔ علمی قرآن را نیز شامل می‌شود؟ بدین معنا که قرآن آن‌گاه که تحدّی نموده و هم‌آورد طلبیده، آیا به این‌گونه اشارات علمی نیز نظر داشته است؟ یا آن‌که بر اثر پیش‌رفت علم و پی‌بردن به برخی از اسرار علمی که قرآن به آن‌ها اشارتی دارد، گوشه‌ای از اعجاز این کتاب آسمانی روشن شده‌است. به عبارتی دیگر پس از آن‌که دانش‌مندان با ابزار علمی که در اختیار داشتند توانستند از این‌گونه اشارات علمی که تاکنون حالت ابهام داشته، پرده بردارند و در نتیجه به گوشه‌ای از احاطهٔ صاحب سخن (پروردگار) پی ببرند و دریابند که چنین سخنی یا اشارتی در آن روزگار، جز از پروردگار جهان امکان صدور نداشته و بدین جهت مسألهٔ اعجاز علمی قرآن مطرح گردیده است!

برخی بر همین عقیده‌اند، که این‌گونه اشارات علمی دلیل اعجاز می‌تواند باشد. ولی تحدّی به آن صورت نگرفته است، چون روی سخن در آیات تحدّی با کسانی است که هرگز با این‌گونه علوم آشنایی نداشته‌اند. بر این مبنا قرآن در جهت علمی همانند دیگر کتب آسمانی است، که صورت تحدّی به خود نگرفته‌اند، گرچه اشارات علمی دلیل اعجاز می‌توانند باشند[1].

ولی این طرز تفکّر از آن‌جا نشأت گرفته که گمان برده‌اند روی سخن در آیات تحدّی تنها با عرب معاصر نزول قرآن بوده‌است، در حالی که قرآن مرحله به مرحله از محدودهٔ زمانی عصر خویش فراتر رفته و دامنهٔ تحدّی را گسترش داده است، نه تنها عرب بلکه تمامی بشریّت را برای ابدیّت به هم‌آوردی فرا خوانده‌است.

یکی از آیات تحدّی که در سورهٔ بقره است و پس از ظهور و گسترش اسلام در مدینه نازل گشته، تمامی مردم را مورد خطاب قرار داده‌است، پس از خطاب «**يا أَيُّهَا النّاسُ اعْبُدوا رَبَّكُمُ الَّذي خَلَقَكُمْ وَالَّذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقونَ**» ـ با فاصلهٔ یک آیه ـ می‌فرماید: «**وَ إِنْ كُنْتُمْ في رَيْبٍ مِمّا نَزَّلْنا عَلىٰ عَبْدِنا فَأْتوا بِسورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلوا وَ لَنْ تَفْعَلوا...**»[2] همهٔ مردم مخاطب قرار گرفته‌اند، تا چنان‌چه تردیدی در رابطه با صحّت وحی قرآنی در دل‌های‌شان راه یافته، آزمایش کنند آیا می‌توانند حتی یک سوره همانند قرآن بیاورند؟ هرگز

---

۱. ر.ک: دکتر احمد ابوحجر، التفسير العلمي للقرآن في الميزان، ص ۱۳۱.
۲. آیات شمارهٔ ۲۱ و ۲۳ و ۲۵.

نتوانسته و نخواهند توانست.

آیه «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلىٰ أَنْ يَأْتوا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهيراً»[1] آب پاکی را بر دست همه ریخته، تمامی انس و جنّ را به نحو جمعی ـ که عموم افرادی و ازمانی هر دو را شامل می‌شود[2] ـ مورد تحدّی قرار داده‌است و اعلام کرده که اگر همهٔ انسان‌ها و پریان پشت در پشت هم بکوشند تا هم‌چون قرآنی بیاورند نخواهند توانست.

اکنون می‌پرسیم که این‌گونه گسترش در دامنهٔ تحدّی ـ که همهٔ انسان‌ها را در همهٔ سطوح و در طول زمان شامل گردیده‌است ـ آیا نمی‌تواند دلیل آن باشد که همهٔ جوانب اعجاز قرآنی، هر کدام به فراخور حال مخاطب خاصّ خود، مورد تحدّی قرار گرفته باشند؟ به سادگی نمی‌توان از کنار این احتمال گذشت یا آن‌را نادیده گرفت!

نمونه‌هایی از اشارات علمی

در قرآن از این‌گونه اشارات علمی و گذرا بسیار است. برخی از این اشارات از دیر زمان و برخی در سالیان اخیر با ابزار علم روشن‌شده و شاید بسیاری دیگر را گذشتِ زمان آشکار سازد. دانش‌مندان ـ به‌ویژه در عصر حاضر ـ در این‌باره بسیار کوشیده‌اند، گرچه افرادی به خطا رفته ولی بسیاری نیز موفّق گردیده‌اند. نمونه‌هایی از این‌گونه اشارات در بخش اعجاز علمی قرآن در کتاب «التمهید» ج ۶ آمده‌است، در این‌جا به‌جهت اختصار به چند نمونه بسنده می‌کنیم:

رتق و فتق آسمان‌ها و زمین

«أَوَلَمْ يَرَ الَّذينَ كَفَروا أَنَّ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ كانَتا رَتْقاً فَفَتَقْناهُما»[3] «رتق» به‌معنای «به هم پیوسته» و «فَتْق» به‌معنای «از هم گسسته» است. در این آیه آمده‌است که آسمان‌ها و زمین به هم پیوسته بوده‌اند و سپس از هم گسسته شدند.

---

۱. اسراء/۱۷: ۸۸.

۲. این یک اصطلاح اصولی است و مقصود همهٔ افراد در طول زمان می‌باشد.

۳. انبیا/۲۱: ۳۰.

مفسّران در این پیوسته بودن وگسسته شدن زمین و آسمان‌ها اختلاف نظر داشته‌اند. بیش‌تر بر این نظر بوده‌اند که مقصود از به هم پیوستگی و گسسته شدن، همان گشوده شدن درهای آسمان و ریزش باران است، «**فَفَتَحْنا أَبْوابَ السَّماءِ بِماءٍ مُنْهَمِرٍ**[۱]؛ پس درهای آسمان را با آبی ریزان گشودیم». و نیز شکافتن زمین و روییدن گیاه، چنان‌چه می‌فرماید: «**ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقّاً فَأَنْبَتْنا فيها حَبّاً**[۲]؛ زمین را شکافتیم و پس در آن، دانه رویانیدیم». علّامه طبرسی گوید: «و این معنا از دو امام (ابوجعفر باقر و ابو عبدالله صادق علیهما السلام روایت شده‌است[۳]، در «روضهٔ کافی» روایتی ضعیف السند از امام‌باقر علیه السلام است[۴] و در تفسیر قمی روایتی که اتصال سندی ندارد از امام‌صادق علیه السلام روایت شده‌است[۵].

تفسیر دیگری در این‌باره شده که آسمان‌ها و زمین ابتدا به هم پیوسته‌بودند سپس از هم جدا گشته و به این صورت درآمده‌اند. چنان‌چه در سورهٔ «فصّلت» می‌خوانیم: «**ثُمَّ اسْتَوىٰ إِلَى السَّماءِ وَ هِيَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ. فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ**[۶]؛ [خداوند] هنگامی که به آفرینش آسمان روی آورد، آسمان‌ها به‌صورت دودی ـ تودهٔ گازی ـ بودند. آن‌گاه به زمین و آسمان فرمان داد که به‌صورت جدا از هم حضور یابند ـ چه بخواهند و چه نخواهند ـ (یعنی یک فرمان تکوینی بود)، آن‌ها [به زبان حال] گفتند: فرمان‌پذیر آمدیم. سپس هفت آسمان را این چنین استوار ساخت».

مطلب مذکور در آیهٔ فوق مُبیّن یک حقیقت علمی است که دانش روز، کم و بیش به آن پی‌برده‌است و آن این است که منشأ جهان مادّی به‌صورت یک تودهٔ گازی بوده‌است. بدین ترتیب واژهٔ «دخان» در کلمات عرب، دقیق‌ترین تعبیر از مادّهٔ نخستین ساختار جهان است.

مولا امیرمؤمنان ـ مکرّراً ـ در نهج البلاغه به همین حقیقت علمی که آیهٔ کریمه به

---

۱. قمر۵۴: ۱۱.
۲. عبس ۸۰: ۲۷ ـ ۲۶.
۳. مجمع‌البیان؛ ج ۷، ص ۴۵.
۴. کافی شریف؛ ج ۸، ص ۹۵، شمارهٔ ۶۷ و ص ۱۲۰، شمارهٔ ۹۳.
۵. تفسیر قمی؛ ج ۲، ص ۷۰.
۶. فصّلت۴۱: ۱۲ ـ ۱۱.

آن اشارت دارد، تصریح فرموده است. در اوّلین خطبهٔ نهج‌البلاغه ـ که دربارهٔ آفرینش جهان است ـ می‌خوانیم: «ثم أنشأ سبحانه فَتْق الأَجواء و شقّ الأرجاء و سكائك الهواء... ثم فتق ما بين السماوات العُلىٰ فملأهنّ أطواراً من ملائكته؛ سپس خداوند فضاهای شکافته و کرانه‌های کافته و هوای به آسمان و زمین راه یافته را پدید آورد... آنگاه میان آسمان‌های زبرین را بگشود و از گونه‌گون فرشتگان پُر نمود». در خطبهٔ ۲۱۱ می‌فرماید: «ففتقها سبع سماوات بعد ارتتاقها؛ آن‌ها را از هم شکافت پس از آن‌که به هم پیوسته بودند».

علّامهٔ مجلسی ـ در شرح روضهٔ کافی ـ پس از نقل دو روایت سابق الذکر می‌فرماید: «این دو روایت، برخلاف آن چیزی است که از مولا امیرمؤمنان علیه السلام رسیده است»[1]. در این‌باره تفصیلاً سخن گفته‌ایم[2].

نقش کوه‌ها در استواری زمین

در نُه جای قرآن از کوه‌ها با تعبیر «رواسی» یاد شده‌است[3] «**وَ جَعَلْنا فِي الْأَرْضِ رَواسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ**[4]؛ و کوه‌ها را در زمین پابرجا و استوار نهادیم تا مبادا [زمین] آنان [= مردم] را تکان دهد و بلرزاند».

اساساً تعبیر از کوه‌ها به «رواسی» بدان جهت است که «ثابت‌هایی» هستند که بر ریشه‌های مستحکم استوار می‌باشند و از مادّهٔ «رَسَتِ السفينةُ» گرفته شده، به‌معنای لنگر انداختن کشتی است که به‌وسیلهٔ این لنگرها در تلاطم آب‌های دریا استوار و پابرجا می‌ماند. ازاین‌رو، کوه‌ها هم‌چون لنگرهایی هستند که زمین را در گردش‌ها و چرخش‌های خود، از لرزش و تکان باز می‌دارد.

هم‌چنین از کوه‌ها به «أوتاد» تعبیر شده، به‌معنای میخ‌ها، که زمین را از هم‌پاشی

---

۱. مرآة العقول؛ ج ۲۵، ص ۲۳۲. در نتیجه دو روایت سابق الذکر به جهت ضعف سند، قابل استناد نیستند. تنها فرمودهٔ مولا امیرمؤمنان که سند قطعی است می‌تواند تفسیر آیه باشد.

۲. ر.ک: التمهید، ج ۶، ص ۱۳۹ ـ ۱۲۹.

۳. سوره‌های رعد: ۳. نمل: ۶۱. حجر: ۱۹. ق: ۷. نحل: ۱۵. لقمان: ۱۰. انبیا: ۳۱. فصّلت: ۱۰. مرسلات: ۲۷.

۴. انبیا ۲۱: ۳۱.

و فروریزی نگاه می‌دارد «وَالْجِبالَ أَوْتاداً»[1].

مولا امیرمؤمنان در این زمینه گفتاری دارد، که به خوبی تعابیر اعجازگونهٔ قرآن را روشن می‌سازد. می‌فرماید:

«و جَبَل جلا میدها، و نُشوزَ متونها و أطوادها، فأرساها في مراسيها، و ألزمها قراراتها. فمضت رؤوسها في الهواء، و رست أُصولُها في الماء. فأنهدَ جبالَها عن سهولها، و أساخَ قواعدَها في متون أقطارها و مواضع أنصابها. فأشهق قِلالَها، و أطال أنشازها، و جعلها للأرض عماداً، و أرّزها فيها أوتاداً. فسكنت على حركتها من أن تميد بأهلها، أو تسيخ بِحِملها، أو تزول عن مواضعها. فسبحان من أمسكها بعد مَوَجان مياهها[2]؛ هم‌راه با سرشتن صخره‌های بزرگ زمین و برآمدن دل این صخره‌ها و قله‌های بلند سر به فلك كشيده، در جای‌گاه‌های خود استواریشان بخشید. پس قلّه‌ها را در هوا به بلندا برد و ریشه‌های‌شان را در آب فرو کشید. بدین سان خداوند کوه‌ها را با بلنداشان از دشت‌ها جدا ساخت و پایه‌های‌شان را چونان ریشهٔ درختان در زمین‌های پیرامون و مواضع نصبشان، در اعماق زمین نفوذشان داد. کوه‌ها را با قلّه‌هایی بس بلند و سلسله‌هایی به هم پیوسته و دراز، تکیه‌گاه زمین ساخت و چونان میخ‌ها برآن بکوفت. چنین است که زمین به رغم حرکات گوناگونی که دارد، برای ساکنانش از لرزش و تکان نگاه داشته شد و از فرو درکشیدن بار خود، باز داشته شد و از لغزش از جای‌گاه خود در امان ماند. پس بزرگ است خداوندی که زمین را به‌رغم تلاطم امواج خروشان آب‌های آن، چنین استوار نگاه داشت».

در بخشی از این گفتار دُرَرْبار آمده: «زمین به رغم حرکت‌های خود از لغزش و لرزش و فروپاشیدگی نگاه داشته شد». از این گفتار سه نکته به‌دست می‌آید:

۱. زمین دارای حرکت‌های گوناگون است، ولی به رغم این حرکت‌ها آرامش و تعادل خود را حفظ کرده‌است.

۲. پوستهٔ زمین مستحکم‌است و از هم نمی‌گسلد و لایه‌هایش گسسته نمی‌شود، تا ساکنان و بارهایش را در درون خود فرو نکشد.

۳. زمین در حرکت وضعی و انتقالی و برخی حرکت‌های دیگر، آرام و استوار

---

۱. نبأ۷۸: ۷.

۲. خطبهٔ شمارهٔ ۲۱۱ (صبحی صالح) ص ۳۲۸.

است و از مدارهایی که به‌طور منظّم در آن می‌گردد، بیرون نمی‌افتد.

این‌گونه نکته‌ها امروزه مورد تأیید اکتشافات و پژوهش‌های علمی قرار گرفته‌است. این اثر بزرگ کوه‌ها ـ که حیات را بر پهنای زمین میسّر ساخته است ـ به‌دلیل آن است که سلسله کوه‌های پراکنده در پوستهٔ سخت زمین، همانند کمربند زنجیره‌ای اطراف زمین را در بر گرفته‌اند.

اکنون بهتر می‌توانیم به ظرافت و دقّت فرمودهٔ امام علیه‌السلام در خطبهٔ یکم نهج‌البلاغة پی ببریم، که به‌جای کلمهٔ جبال (کوه‌ها) واژهٔ صخور (صخره‌ها) را به کار برده «و وتّد بالصخور مَیَدان أرضه؛ و به کوه‌های گران، زمین را میخ کوب نموده به آن استواری بخشیده است». این گفتار، تفسیر آیهٔ فوق‌الذکر است «**وَ جَعَلْنا فِي الأَرْضِ رَواسِيَ أَنْ تَمیدَ بِهِمْ**»[1]. امام علیه‌السلام جنبهٔ «صخره‌ای» بودن کوه‌ها را در جهت استحکام و استواری مرتبط می‌داند.

سلسله کوه‌های سنگی ـ با پستی و بلندی‌هایی که دارند ـ نقش بزرگی در تعادل زمین و ثبات اجزا واستواری پوستهٔ آن دارند تا این کوه‌ها با وجود شعله‌ور بودن درون والتهاب گداخته‌های آن، درهم شکسته و لرزان نشوند.

آشنایان با علوم طبیعی می‌دانند که زمین با حلقه‌هایی از سلسله کوه‌ها، محاصره شده‌است و این امر عامل حفظ بیش‌تر ثبات زمین می‌باشد. حکمت و چگونگی ارتباط این سلسله کوه‌ها با یک‌دیگر و جهت امتداد آن‌ها نیز بر طبیعی‌دانان پوشیده نیست. این سلسله کوه‌ها بر اساس نظمی بدیع و محکم و توجّه برانگیز، زمین را به شکل حلقه‌هایی کوهستانی درآورده است که از چهار طرف آن‌را در بر گرفته‌اند.

وقتی به نقشهٔ طبیعی زمین نظر می‌افکنیم، ناهمواری‌های زمین را به‌روشنی مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم سلسله کوه‌ها به‌طور عموم در طول هر قارّه امتداد می‌یابد. گویا این کوه‌ها ستون فقرات قارّه‌ها هستند.

هنگامی که به شبه جزیره‌های هر قارّه می‌نگریم سلسله کوه‌ها را در طولانی‌ترین شکل ممکن امتداد یافته می‌یابیم. در طول جزایر کوهستانی ـ بزرگ یا کوچک ـ نیز سلسله کوه‌هایی یافت می‌شود.

---

۱. انبیا ۲۱: ۳۱.

امروزه با سیر و مطالعه در بستر دریاها و اقیانوس‌ها به‌طور یقین ثابت شده‌است که بیش‌تر جزیره‌ها و ارتفاعات آن‌ها در حقیقت دامنه و امتداد سلسله کوه‌ها و جزئی از آن‌ها هستند، به این صورت که قسمتی از آن کوه‌ها در آب دریاها فرو رفته و پوشیده شده و بخشی دیگر همانند جزیره‌ها، برسطح آب آشکار است.

بنابراین تمام قارّه‌ها به‌وسیلهٔ سلسله کوه‌ها و از طریق خشکی یا دریا به یک‌دیگر متصل‌اند. جالب توجّه است بدانیم، حلقه‌ای از سلسله کوه‌ها در زیر دریا و در نزدیکی ساحل شمالی قاره‌های سه‌گانه شمالی قرار دارد که کاملاً اقیانوس منجمد شمالی را در برگرفته است و بسیاری از جزیره‌های حاشیهٔ این ساحل برجستگی‌های آن سلسله کوه‌ها هستند.

یعنی در قطب جنوب نیز حلقهٔ دیگری از سلسله کوه‌ها قرار دارد که قطب منجمد جنوب را در برگرفته است. بین دو حلقهٔ یاد شده حلقه‌های دیگر سلسله کوه‌ها که در طول قارّه‌ها و اقیانوس‌ها از شمال تا جنوب امتداد دارد پیوندی محکم ایجاد کرده است. گویی این سلسله کوه‌ها، چارچوب‌هایی مشبّک هستند که پنجه در دست‌آویز زمین زده‌اند و از متلاشی شدن و تجزیه و پراکندگی ذرّات زمین در فضا جلوگیری می‌کنند.

از جهت دیگر، درون زمین شعله‌ور است. آتش برافروخته و زبانه‌دار و خشمگینی در درون زمین شعله‌ور است، گویی نزدیک است از خشم به جوش و خروش آید و اگر ضخامت و سختی پوستهٔ زمین نبود، این آتش برافروخته زمین را درهم می‌ریخت. زمین لرزه‌ها و آتش فشان‌هایی که گه‌گاه مشاهده می‌شود بخشی ناچیز از التهاب و فوران آتش درونی زمین است.

سختی و ضخامت پوستهٔ روی زمین ـ که از دیرباز سرد مانده‌است ـ از فوران درون برافروختهٔ زمین مانع می‌شود واگر سختی و صلابت پوستهٔ زمین نبود، لرزش‌های شدید و مستمرّ تمام زمین را فرا می‌گرفت. اگر خداوند زمین را نگه نمی‌داشت و آرامش نمی‌بخشید، زمین ساکنانش را در خود فرو می‌کشید و اطرافش شکافته می‌شد و همه چیز در هم فرو می‌ریخت. اما خداوند آسمان و زمین را نگاه می‌دارد تا از استواری که دارند نلغزند «إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ

أَنْ تَزولا»[1].

ملاحظه می‌شود که کوه‌ها صخره‌های کوهستانی سلسله‌واری هستند که زمین را احاطه کرده اثر مستقیمی بر توازن زمین دارد و جلوی لرزش آن‌را می‌گیرد، به‌علاوه سختی این پوستهٔ در برگیرندهٔ زمین جلوی اشتعال درونی زمین را نیز می‌گیرد، که در کلام مولا امیرمؤمنان عليه السلام به این حقایق آشکار (از دیدگاه علم روز) اشارت فرموده است[2].

دشواری تنفّس با افزایش ارتفاع

«وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّما يَصَّعَّدُ في السَّماءِ»[3]

در این آیه از سختی و دشواری زندگی گم‌راهان سخن می‌گوید و آنان را به کسی تشبیه می‌کند که در حال صعود به لایه‌های بالایی جوّ است و در اثر این صعود دچار تنگی نفس و فشار سخت بر سینهٔ خود می‌گردد.

مفسّران پیشین در وجه تشبیه، در آیهٔ فوق اختلاف نظر دارند. برخی بر این باور بوده‌اند که مقصود تشبیه به کسی است که بیهوده می‌کوشد تا پرواز کند و مانند پرندگان در آسمان به پرواز درآید، چون این‌کار برایش مقدور نیست ناراحت می‌شود و از شدت ناراحتی نفس کشیدن بر او دشوار می‌گردد.

برخی گفته‌اند که این تشبیه همانند حالتی است که درختان نونهال بخواهند در جنگل‌های انبوه رشد یابند، امّا درختان کهن سر در هم کرده راه سربرافراشتن را مسدود می‌کنند و این درختان تازه رشد به‌سختی و دشواری راه خود را به فضای آزاد باز می‌کنند. مطالبی از این قبیل گفته‌شده که هیچ کدام مفهوم آیه را به خوبی روشن نمی‌سازد.

ولی امروزه با پی بردن به پدیدهٔ فشارهوا در سطح زمین وتناسب آن با فشار درجهٔ خون از داخل بدن، که موجب تعادل فشار بیرونی و درونی است، وجه تشبیه

---

۱. فاطر ۳۵: ۴۱.

۲. برای توضیح بیش‌تر ر.ک: التمهید؛ ج ۶، ص ۱۶۱ ـ ۱۵۱.

۳. انعام ۶: ۱۲۵.

درآیه بهتر روشن شده و تاحدودی از ابهامات تفاسیر پیشین کاسته شده‌است.

اشتباه مفسّران پیشین در این بوده که از تعبیر «**يَصَّعَّدُ في السَّماءِ**» ـ با تشدید صاد و عین و به کار بردن «فی» ـ کوشش برای صُعُود به آسمان فهمیده‌اند. در صورتی‌که اگر این معنا مقصود بود، بایستی واژهٔ «إلی» را به‌جای «فی» به‌کار می‌برد. دیگر آن‌که «یصّعّد» ـ از نظر لغت ـ مفهوم «صُعُود» و بالا رفتن را نمی‌دهد، بلکه کاربرد این لفظ ـ از باب تَفَعُّل «تصعُّد» ـ برای افادهٔ معنای به‌دشواری افتادن می‌باشد به‌گونه‌ای که از شدّت احساس سختی، نَفَس در سینه تنگ شود. در لغت «تَصَعَّدَ نَفَسُه» به‌معنای به دشواری نفس کشیدن و تنگی سینه و احساس درد و رنج است. واژه‌های «صَعُود» و «صَعَد» بر دامنه‌های صعب العبور اطلاق می‌شود و برای هر امر دشوار بسیار سختی به کار می‌رود. در سورهٔ جن آمده: «**وَ مَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذاباً صَعَداً**[1]؛ و هرکه از یاد پروردگار خود روی گرداند، او را در عقوبتِ دشواری در می‌آورد». در سوره مدّثّر نیز آمده: «**سأُرهِقُه صَعُوداً**[2]؛ او را به سخت‌ترین عقوبتی دچار می‌سازم».

ازاین‌رو معنای «**كَأَنَّما يَصَّعَّدُ في السَّماءِ**» چنین می‌شود: او مانند کسی است که در لایه‌های مرتفع جوّ، دچار تنگی نفس و سختی و دشواری فراوان گشته‌است. در واقع کسی که خدا را از یاد برده ـ در زندگی ـ مانند کسی است که در لایه‌های بالایی جوّ قرار دارد و دست‌خوش درد و رنج و سختی تنفّس است. لذا از این تعبیر (اعجاز گونه) به خوبی به‌دست می‌آید که اگر کسی در لایه‌های فوقانی جوّ فاقد وسیلهٔ حفاظتی باشد، دچار چنین دشواری و تنگی نفس می‌گردد. این جز با اکتشافات علمی روز قابل فهم نیست، که در آن روزگار برای بشریّت پوشیده بوده‌است.

پیشینیان بر این عقیده بوده‌اند که هوا فاقد وزن است، تا سال ۱۶۴۳ م که وسیلهٔ هوا سنجی بر دست «توریچلي» (۱۶۰۸ ـ ۱۶۴۷) اختراع گردید[3] و بدین وسیله پی بردند که هوا دارای وزن است. هم‌چنین پی بردند که هوا ترکیبی از گازهای مخصوصی است که هر یک وزن مشخصی دارد و می‌توان وزن هوا را در هر کجا با

---

۱. جن ۷۲: ۱۷.
۲. مدّثر ۷۴: ۱۷.
۳. ر. ک: تاریخ علوم «پی‌یر روسو» ترجمهٔ حسن صفاری، ص ۲۵۶.

مقدار فشاری که وارد می‌آورد، سنجید و هرچه از سطح دریا بالا رویم از این فشار کاسته می‌شود. اکنون به‌دست آمده که فشار هوا در سطح دریا، معادل ثقل لولهٔ عمودی جیوه به ارتفاع ۷۶ سانتی‌متر است. همین فشار در سطح دریا بر بدن انسان وارد می‌شود. ولی در ارتفاع ۵ کیلومتر از سطح دریا، این فشار به نصف کاهش می‌یابد. پس هرچه بالاتر رود، این فشار به‌طور معکوس پایین می‌آید، به‌ویژه در لایه‌های بالای هوا که تراکم هوا به‌گونهٔ فاحشی پایین می‌آید و رقیق می‌گردد.

در واقع نیمی از گازهای هوایی، یعنی تراکم پوشش هوایی چه از لحاظ وزن و چه از لحاظ فشار، در میان از سطح دریا تا ارتفاع ۵ کیلومتر واقع گردیده و سه چهارم آن تا ارتفاع ۱۲ کیلومتر می‌باشد. ولی موقعی که به ارتفاع ۸۰ کیلومتر برسیم، وزن هوا تقریباً به ۱/۲۰۰۰۰ پایین می‌آید. به‌وسیلهٔ شهاب‌های آسمانی به‌دست آمده که تراکم هوا تقریباً تا حدود ارتفاع ۳۵۰ کیلومتر است، زیرا از فاصلهٔ ۳۵۰ کیلومتری سنگ‌های آسمانی بر اثر اصطکاک و برخورد با ذرّات هوا ملتهب و شعله‌ور می‌گردند[۱].

هوا سنگینی و فشار خود را از تمامی جوانب بر بدن ما وارد می‌سازد، ولی ما فشار وسنگینی آن‌را احساس نمی‌کنیم، زیرا فشار خون عروق بدن ما معادل فشار هوا است و هر دو فشار خارج و داخل بدن متعادل می‌باشند. لیکن موقعی که انسان برکوه‌های بلند بالا می‌رود و فشار هوا کم می‌شود، این تعادل بر هم خورده، فشار داخلی از فشار خارجی بیش‌تر می‌شود. اگر رفته رفته فشار هواکاهش یابد، گاه خون از منافذ بدن بیرون می‌زند. اوّلین احساسی که به انسان در آن هنگام رخ می‌دهد، سنگینی بر دستگاه تنفّسی است که بر اثر فشار خون بر عروق تنفّسی تحمیل می‌شود و مجرای تنفّس را تنگ کرده و موجب دشواری تنفس می‌گردد[۲].

---

۱. ر. ک: بصائر جغرافیّة، نوشته استاد رشید رشدی بغدادی، ص ۲۰۸ ـ ۲۰۵.
۲. ر. ک: مبادیء العلوم العامة، ص ۵۷ و نیز کتاب «مع الطب في القرآن الکریم»، ص ۲۱.

آب منشأ حیات

«**وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شيءٍ حَيٍّ**»[۱]. پیامبر اکرمﷺ فرموده: «كلّ شيء خُلق من الماء»[۲].

طبق آيهٔ فوق و فرمودهٔ پیامبر، همهٔ موجودات منشأ هستی خود را از آب گرفته‌اند. مرحوم صدوق از جابر بن یزید جُعفی ـ که از بزرگان تابعین[۳] به‌شمار می‌رود ـ از امام‌باقرؑ پرسش‌هایی دارد، از جمله در رابطه با آغاز آفرینش جهان می‌پرسد. امام در جواب می‌فرماید: «أوّل شيء خَلَقَه من خَلْقِه، الشيء الذي جميع الأشياء منه، و هو الماء[۴]؛ نخستین آفریده‌ای که خدا خلق کرد، چیزی است که تمامی اشیا از آن است و آن آب است».

مرحوم کلینی در روضهٔ کافی روایتی از امام‌باقرؑ آورده که در جواب مرد شامی فرموده: «نخست آن چیزی را آفرید که همهٔ چیزها از آن است و آن چیز که همهٔ اشیا از آن آفریده‌شده، آب است. در نتیجه خدا نَسَب هر چیزی را به آب رساند، ولی برای آب نَسَبی که بدان منسوب شود قرار نداد»[۵].

هم‌چنین محمد بن مسلم ـ که شخصیّتی عالی‌قدر به‌شمار می‌رود ـ از امام‌صادقؑ چنین روایت کرده است: «كان كل شيء ماء، و كان عرشُه على الماء»[۶].

آيهٔ شريفه: «**وَ هُوَ الَّذي خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ في سِتَّةِ أَيّامٍ وَكانَ عَرْشُهُ عَلَى الْماءِ**[۷]؛ و او است که آسمان‌ها و زمین را در شش هنگام آفرید و عرش [تدبیر] او [پیش از آن] بر آب بود»، دلالت دارد که پیش از پیدایش جهان هستی، از آسمان‌ها گرفته تا زمین، آب پدید آمده‌است، زیرا در تعبیر «**و كان عرشه على الماء**» واژهٔ «عرش» کنایه از

---

۱. انبیا۲۱: ۳۰.

۲. بحارالانوار؛ ج ۵۴، ص ۲۰۸، شمارهٔ ۱۷۰. الدرالمنثور؛ ج ۴، ص ۳۱۷.

۳. تابعین به کسانی گفته می‌شود که پس از اصحاب آمده از ایشان کسب فیض نمودند و خود به دیدار مبارک پیامبر نایل نگردیده‌اند.

۴. کتاب توحید صدوق؛ ص ۶۷، شمارهٔ ۲۰، باب التوحيد.

۵. کافی شریف؛ ج ۸، ص ۹۴، شمارهٔ ۶۷.

۶. همان؛ ص ۹۵، شمارهٔ ۶۸.

۷. هود۱۱: ۷.

عرش تدبیر و منظور، علم خدای متعال است به همهٔ مصالح و شایستگی‌ها و بایستگی‌های هستی، در برهه‌ای که جز آب چیزی نبوده است. در نتیجه آیه کنایه از آن است که خدای تعالی بود و هیچ چیز با او نبود، وخداوند پیش از آفرینش جهان ابتدا آب، سپس همهٔ مخلوقات را از آب آفرید.

قرآن کریم در چند جا اشاره دارد که ریشهٔ زندگی، هم در منشأ و پیدایش و هم در صحنهٔ هستی و تداوم حیات، همه از آب است. می‌فرماید:

«وَ جَعَلْنا مِنَ الْماءِ کُلَّ شيءٍ حَيٍّ[1]؛ هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم».

«وَاللّهُ خَلَقَ کُلَّ دابَّةٍ مِنْ ماءٍ[2]؛ خدا هر جنبنده‌ای را از آب آفرید».

دربارهٔ انسان می‌گوید:

«وَ هُوَ الَّذي خَلَقَ مِنَ الْماءِ بَشَراً[3]؛ و او است که از آب بشری آفرید».

مقصود از این آب همان آبی است که سرمنشأ همهٔ موجودات است چنان‌چه در آیات فوق آمده، یا منظور از آب، نطفه است چنان‌چه در آیهٔ «خُلِقَ مِنْ ماءٍ دافِقٍ[4]؛ [آدمی] از آبی جهنده آفریده شد». «أَلَمْ نَخْلُقْکُمْ مِنْ ماءٍ مَهینٍ[5]؛ مگر شما را از آبی پست نیافریدیم؟». مقصود از «پست» بدبو و نفرت آور، برحسب ظاهر است. ولی بیش‌تر مفسرین بر این عقیده‌اند که منظور از «ماء» همان پدیدهٔ نخستین است «أوّل ما خلق الله الماء[6]؛ نخستین چیزی که خدا آفرید آب بود»، که تمامی پدیده‌ها از آن ریشه گرفته‌اند، زیرا بذر نخستین موجود زنده تنها از آب پاشیده شد، همان بذر اوّلیّه‌ای که به‌صورت حیوان سادهٔ تک سلولی (آمیپ) شکل گرفت و به سوی جان‌دارانی که اعضای پیچیده با بیش از یک میلیون سلول پیش‌رفت کرد.

امّا چگونگی پیدایش حیات ـ در آب اقیانوس‌ها، دریاها و باتلاق‌ها ـ از نکات مبهمی است که هنوز علم تجربی بدان دست نیافته‌است. ازاین‌رو است که تئوری تکامل جان‌داران ـ به هر شکل و فرضیّه‌ای که تاکنون مطرح شده ـ به بررسی مرحلهٔ پس از پیدایش نخستین سلول زنده پرداخته است، اما بُرههٔ پیش از آن هنوز مجهول

---

۱. انبیا۲۱: ۳۰.
۲. نور۲۴: ۴۵.
۳. فرقان۲۵: ۵۴.
۴. طارق۸۶: ۶.
۵. مرسلات۷۷: ۲۰.
۶. تفسیر فخر رازی؛ ج ۲۴، ص ۱۶.

مانده است. همین اندازه معلوم گشته که حیات به ارادهٔ الهی ـ که بر تمای مقدّرات هستی چیره است ـ به‌وجود آمده‌است و این امر مسلّمی است که از پـذیرش آن گریزی نیست، زیراکه هم تسلسل باطل است و هم خودآفرینی محال. دانش تجربی روز هم خودآفرینی را باطل می‌شناسد[1].

پوشش هوایی حافظ زمین

«وَ جَعَلنا السَّماءَ سَقْفاً مَحْفوظاً وَ هُمْ عَنْ آياتِها مُعْرِضوُنَ[2]؛ و آسمان را سقفی محفوظ [بر فراز زمین] قرار دادیم، که اینان از نشانه‌های آن روی گردانند».

گرد زمین را پوشش هوایی ضخیمی فراگرفته، که عـمق آن بـه ۳۵۰ کـیلومتر می‌رسد. هوا از گازهای «نیتروژن» ـ به نسبت ۷۸/۰۳ درصد و «اُکسیژن» به نسبت ۲۰/۹۹ درصد و اکسید کربن به نسبت ۰/۰۴ درصد و بخار آب و گازهای دیگر به نسبت ۰/۹۴ درصد ترکیب یافته است. این پوشش هوایی با این حجم ضخیم و با این نسبت‌های گازی فراهم شدهٔ در آن، هم‌چون سپری آسیب ناپذیر، زمین را در برگرفته و آن‌را ازگزند سنگ‌های آسمانی که به حدّ وفور[3] به سوی زمین می‌آیند و از همهٔ اطراف، تهدیدی هول‌ناک برای ساکنان زمین به‌شمار می‌روند، حـفظ کـرده زندگی را برایشان امکان‌پذیر می‌سازد.

فضا انباشته از سنگ‌های پراکنده‌ای است که بر اثر از هم پاشیدگی ستاره‌های متلاشی شده به‌وجود آمده‌اند. از این سنگ‌ها بـه‌صورت مـجموعه‌های بـزرگ و فراوانی پیرامون خورشید درگردشند و روزانه تعداد زیادی از این سنگ‌ها مـوقع نزدیک شدن به کرهٔ زمین به‌وسیلهٔ نیروی جاذبه به سمت زمین کشیده می‌شوند. این سنگ‌ها برخی بزرگ و برخی کوچک و با سرعتی حدود (۶۰ـ ۵۰) کیلومتر در ثانیه به سوی زمین فرود می‌آیند، که سرعتی فوق العاده است. ولی هنگامی که وارد لایهٔ هوایی می‌شوند در اثر سرعـت زیاد و اصطکاک فوق‌العاده با ذرات هوا، داغ شده

---

۱. برای تفصیل بیش‌تر ر.ک: التمهید؛ ج ۶، ص ۶۱ ـ ۳۱.
۲. انبیا ۲۱: ۳۲.
۳. روزانه میلیون‌ها سنگ پرتاب آسمانی به سوی زمین هدف‌گیری می‌شود.

شعله‌ور می‌شوند و در حال سوختن یک خطّ نوری ممتدّ به‌دنبال خود ترسیم می‌کنند و به‌سرعت محو و نابود می‌شوند که به‌نام شهاب‌سنگ شناخته شده‌اند. برخی از این سنگ‌پرتاب‌ها آن اندازه بزرگ‌اند، که از لایهٔ هوایی گذشته، مقداری از آن به‌صورت سنگ‌های سوخته با صدای هول‌ناکی به زمین اصابت می‌کند.

این خود از آثار رحمت الهی است که ساکنان زمین را از آسیب پرتاب‌های آسمانی فراوان در امان داشته و پوششی بس ضخیم آنان را از گزند آفات گرداگردشان محفوظ داشته است که اگر چنین نبود، امکان حیات بر روی کرهٔ زمین میسّر نبود. علاوه در مورد پوشش اطراف زمین وجود لایهٔ اُزُن از اهمیت بالایی برخوردار است. این لایه که در اثر رعد و برق به‌وجودمی‌آید، زمین را در برابر پرتوهای مضرّ کیهانی محافظت می‌کند. اگر این لایه نبود حیات روی زمین ممکن نمی‌شد. که تفصیل آن در جای خود آورده شده‌است. پس هم‌واره باید گفت: «**سُبْحانَ الَّذي سَخَّرَ لَنا هٰذا وَ ما كُنّا لَهُ مُقْرِنينَ**»[1].

۳. اعجاز تشریعی

انسان هم‌واره پرسش‌هایی دربارهٔ هستی و راز آفرینش با خود داشته و پیوسته در تلاش بوده است تا پاسخ‌های قانع‌کننده‌ای برای آن بیابد؛ سؤال‌هایی از قبیل آن‌که ازکجا آمده چرا آمده و به کجا می‌رود؟ کوشش‌های او برای یافتن پاسخ‌هایی در این زمینه، مجموعه مسایل فلسفی را تشکیل می‌دهد که هدف آن‌ها پی‌بردن به راز هستی است. ولی آیا این کوشش‌ها به پاسخ قانع‌کننده‌ای رسیده است و تمامی جوانب این پرسش‌ها روشن شده است، یا آن‌که زوایای تاریک هم‌چنان در مسایل و مباحث انجام شده وجود دارد؟ در این‌باره قرآن می‌فرماید: «**وَ ما أُوتيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاّ قَليلاً**[2]؛ هر آن‌چه از دانش به‌دست آورده‌اید اندکی بیش نیست».

دین، آن‌گونه که قرآن عرضه کرده، پاسخ تمامی این مسایل را به‌گونهٔ کافی و شافی داده است. با تعمّق در آن‌چه قرآن عرضه کرده، انحراف اندیشه‌ها تعدیل می‌شود و راه‌های نیمه رفته تکمیل می‌گردد. «**يا أَيُّهَا النّاسُ قَدْ جاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ**

---

۱. زخرف ۴۳: ۱۳.
۲. اسراء ۱۷: ۸۵.

وَ شِفاءٌ لِما فِي الصُّدورِ وَ هُدىً وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ[۱]؛ ای مردم! پند واندرزی از جانب خداوند به شما داده شده‌است که مایهٔ بهبودی و آرامش خاطرتان می‌باشد و رحمت وهدایتی برای مؤمنان است.»

مقصود از بهبود بخشیدن سینه‌ها، رها ساختن انسان از رنجی است که در راه یافتن گمشدهٔ خود، در درون خود احساس می‌کند، زیرا بیانات وحیانی بهترین درمانی است که این درد و رنج‌ها را بهبودی می‌بخشد.

«**وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسانَ ما لَمْ يَعْلَمْ**»[۲]. این اولین آیاتی است که بر پیامبر گرامی نازل گردیده و مسألهٔ تعلیم انسان را مطرح ساخته‌است. البته تعلیم آن‌چه راکه انسان در پی تعلّم آن بوده‌است و فطرت و نهاد آدمی درخواست یافتن آن‌را داشته است. لذا می‌فرماید: «**وَ آتاكُمْ مِنْ كُلِّ ما سَأَلْتُمُوهُ**»[۳]؛ آن‌چه را که [در نهاد خود جویای آن بودید و] درخواست [دست یافتن به آن را] داشتید، [خداوند] به شما ارزانی داشت».

لذا قرآن، چیزی را بر انسان عرضه داشته که خود جویای آن بوده و نتوانسته به خوبی و روشنی به آن راه یابد، این خود دلیل اعجاز قرآن است. اگر این لطف و عنایت نبود، انسان هرگز به مقصود خویش دست نمی‌یافت و اندیشهٔ کوتاه بشری به این روشنی و گستردگی، به مطلوب خود نمی‌رسید. در ذیل به برخی نوآوری‌های قرآن در جهت هدایت و تکامل انسان اشاره می‌شود.

معارف و احکام

نوآوری‌های دین در دو بُعد معارف واحکام است. معارف عرضه شده توسط قرآن در جای‌گاه بلندی قرار دارد و از هرگونه آلودگی و وهم پاک و از خرافات به دور است. از بُعد احکام نیز علاوه بر جامع و کامل بودن، ازگرایش‌های انحرافی مُبرّا و خالص است.

بشریت از دیرباز در مسألهٔ شناخت دست‌خوش اوهام و خرافات بوده‌است؛ از

---

۱. یونس ۱۰: ۵۷.
۲. علق ۹۶: ۵ـ۳.
۳. ابراهیم ۱۴: ۳۴.

بَدَوی‌ترین قبایل تا متمدن‌ترین جوامع بشری آن روز، باورهایی از جهان هستی و مبدأ آفرینش و تقدیر و تدبیر داشتند، که با حقیقت فاصلهٔ زیادی داشت و به تصوّراتی خیال گونه می‌مانست. با داشتن چنین شناختی، بشر آن روز هرگز نمی‌دانست از کجا آمده و چرا آمده و به کجا می‌رود. انبیا با آن‌که جواب این پرسش‌ها را داده بودند، ولی گفتار انبیا با گذشت زمان دست‌خوش تحوّل و تحریف گردیده‌بود؛ تا آن‌که قرآن مجید از نو پاسخ‌های روشن و قاطعی در تمامی این زمینه‌ها اِرائه نمود.

با مختصر مراجعه به گفته‌ها و نوشته‌های سلف، در رابطه با مبدأ و معاد و راز آفرینش و صفات جمال و جلال پروردگار و روش و شیوه‌های انبیای عظام و مقایسهٔ آن با آن‌چه قرآن بیان داشته، این تفاوت فاحش به خوبی آشکار می‌گردد. شاید تبیین این تفاوت، برای کسانی که از عادات و رسوم و عقاید جاهلیّت با خبر باشند چندان مشکل نباشد. چه در یونان که مرکز دانش و بینش جهان آن روز به‌شمار می‌رفت، چه در جزیرةالعرب که دورافتاده‌ترین جوامع بشری به‌حساب می‌آمد، حتی با مراجعه به کتب عهدین که رایج‌ترین نوشته‌های دینی آن دوران شناخته می‌شد، این تفاوت آشکار می‌گردد. بررسی‌ها در این زمینه بسیار است و نیازی به تکرار نیست، نمونه‌هایی از آن‌را در ادامه می‌آوریم.

دربارهٔ تشریع احکام و قوانین حاکم بر نظام حیات اجتماعی، مبانی تشریعات وحیانی دارای دو امتیاز است که در دیگر تشریعات وضعی (بشری) وجود ندارد، یا کمتر رعایت شده‌است.

اوّل: مُبَرّا بودن از هرگونه گرایش‌های منحرف کننده که ممکن است در قوانین وضعیّه تأثیر گذار باشد. تجربه نشان داده که این امکان، در اکثریّت قوانین وضع شده بر دست انسان‌ها، تحقق یافته است. حتی انسان‌های بزرگ، هرچند سعی در پرهیز از گرایش‌های قومی، نژادی، منطقه‌ای، گروهی و صنفی نموده‌اند؛ باز ناخودآگاه لغزیده‌اند. امروزه، بشریّت از ناهنجاری این‌گونه قوانین وضعی، چه در سطح بین‌المللی و چه در محدوده‌های خاص، هنوز رنج می‌برد.

دوم: رعایت سه بُعد در حیات انسان، که لازمهٔ زندگی اجتماعی وی در این

جهان است: رابطهٔ وی با شؤون فردی و شخصی خود، رابطهٔ وی با جامعه‌ای که در پوشش آن قرار گرفته، رابطهٔ وی با خدا و آفریدگار وی. که در همین راستا اخلاق، معنویّت و کرامت انسانی مطرح می‌شود.

قوانین وضعیه، تنها شؤون فردی و اجتماعی را جهت بخشیده و حتی در بُعد اول کمتر توجّه نموده، بیش‌تر همّت را در بُعد دوم به کار انداخته است. ولی از بُعد سوم، یعنی رابطهٔ با پروردگار، به‌کلی غفلت ورزیده‌است. در حالی که همین بُعد سوم است که به حیات انسان درخشش می‌دهد و او را کاملاً متعادل می‌سازد و از صورت «بهیمیّت» ـ انحصار در محدودهٔ نیازهای جسمانی ـ به در آورده، به انسان چهرهٔ ملکوتی می‌بخشد.

اسلام، دربارهٔ شؤون خاص افراد وظایفی مقرّر داشته که آدمی را در پندار و گفتار و رفتار متعادل می‌سازد؛ و نیز در تأمین مصالح همگانی و تضمین گسترش عدالت اجتماعی می‌کوشد تا جامعه‌ای سالم و سعادت بخش فراهم نماید، تا هر فرد به حقوق طبیعی و مشروع خود به آسانی دست یابد.

. علاوه بر این دو جهت، انسان را به علوّ شرف و بلندای کرامت خویش آشنا می‌کند، جای‌گاه و اخلاق و معنویّت را در زندگی به او نشان می‌دهد، تا او را از سقوط در «حضیض» ذلّت نادانی‌ها و وابستگی‌های پست نگاه دارد و به «اوج» عزّت و رفعت بالا برد.

اسلام، احکام و قوانین تشریعی خود را بر همین سه جهت بنیان نهاده، تا «وَلَقَدْ كَرَّمْنا بَني آدَمَ»[1] را تحقّق بخشد، ودایعی را که در نهاد او قرار داده[2] ظاهر سازد و از حالت استعداد به‌صورت فعلیّت درآورد و از این راه منصب خلافت الهی را که به او عطا کرده، جامهٔ عمل بپوشاند. لذا خداوند بر انسان منّت نهاد که او را این چنین به شریعت خود مفتخر نمود و او را به این زیور گران‌قدر آراست.

«لَقَدْ مَنَّ اللّهُ عَلَى الْمُؤْمِنينَ إِذْ بَعَثَ فيهِمْ رَسولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كانوا مِنْ قَبْلُ لَفي ضَلالٍ مُبينٍ»[3]؛ خداوند منّت [بزرگی] بر

---

۱. اسراء ۱۷: ۷۰.
۲. اشاره به آیهٔ امانت است (احزاب ۳۳: ۷۲).
۳. آل عمران ۳: ۱۶۴.

مؤمنین نهاد که پیامبری از میان خودشان برگزید، تا آیات و نشانه‌های خود را بر آنان بنمایاند، آنان را از درون پاکیزه سازد و کتاب [تعالیم شریعت] را به آنان بیاموزد و بینشی در درون آنان بیافروزد [تا حقایق برایشان آشکار شود] گرچه پیش از این سخت درگم‌راهی بودند».

اینک به اختصار، به نمونه‌هایی از اعجاز هدایتی قرآن در دو بُعد معارف و احکام می‌پردازیم:

صفات جمال و جلال الهی

قرآن خدا را با بهترین وجهی وصف نموده، او را مجمع صفات کمال معرّفی کرده و از هر زشتی و صفت ناپسندی مُبَرّا و مُنَزَّه دانسته است. در پایان سورهٔ حشر می‌خوانیم: «**هُوَ اللهُ الَّذي لاٰ اِلٰهَ إلّا هُوَ عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ هُوَ الرَّحْمانُ الرَّحيمُ. هُوَ اللهُ الَّذي لاٰ إلٰهَ إلّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزيزُ الْجَبّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحانَ اللهِ عَمّا يُشْرِكونَ. هُوَ اللهُ الخالِقُ الباريءُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنىٰ يُسَبِّحُ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزيزُ الْحَكيمُ**»[1]؛ او خدایی است ک جز او خدایی نیست. به هرچه پنهان و آشکار است آگاهی دارد. مهر او فراگیر و تمامی جهان هستی را چه در اصل وجود و چه در تداوم آن فراگرفته و این مهر با عنایت خاصّی بندگان صالح خدا را شامل شده‌است. او خدایی است که جز او خدایی نیست. فرمان‌روایی است که از هرگونه پستی و فرومایگی به‌دور است. پرتو رحمت او همگان را سلامت و سعادت بخشیده‌است. آرامش بخش جهانیان است و همگی در سایهٔ رأفت او آرمیده‌اند. قدرت و شوکت و هیمنت او فراگیراست و بر هرکه و هر چیز پیروز و توان‌مند می‌باشد و برتر از همه است. منزّه است چنین خدایی از هرگونه شریک و انبازی که برای او پنداشته‌اند. او آفریننده و سازنده و صورت بخش همهٔ موجودات است. بهترین نام‌ها و نشانه‌های نیک مخصوص او است. هر آن‌چه در آسمان‌ها و زمین است تسبیح‌گوی او است و همگان او را می‌ستایند. او است که هرچه بخواهد انجام می‌دهد و هرچه انجام می‌دهد از مقام حکمت او برخاسته است. بدین‌سان

---

۱. حشر۵۹: ۲۴ ـ ۲۳.

هیچ چیزی سدّ راه او نمی‌گردد، خواسته‌های او جملگی وفق حکمت و بینش حکیمانهٔ او انجام می‌گیرد.

این گوشه‌ای از صفات برجستهٔ الهی است که قرآن خدا را بدان ستوده است. ولی آیا در کُتُب دیگر یا اندیشه‌های دیگران، چنین وصفی از خدای متعال آمده، یا برعکس او را به‌گونه‌ای وصف کرده‌اند که هرگز شایستهٔ مقام الوهیّت حق تعالی نیست؟!

در تورات کنونی که کهن‌ترین کتاب دینی به‌شمار می‌رود و پندار آن می‌رود که معارف خود را از وحی آسمانی گرفته، می‌بینیم که خدا به‌گونه‌ای ناپسند وصف شده که خرد آن‌را نمی‌پذیرد. در داستان آدم و حوّا چنین نوشته که خداوند آدم را از آن جهت از خوردن «شجرهٔ منهیّه» منع نمود تا مبادا دارای عقل و شعور گردد، سپس او را از بهشت بیرون راند تا مبادا از درخت «حیات جاویدان» نیز بخورد و همانند خداوند زندگی جاودانی یابد[1]. یا این‌که خداوند در پی آدم آمده بود و آدم در پشت درختان پنهان شده‌بود، خداوند نمی‌دانست آدم کجا است و او را می‌خواند تا خود را نشان دهد.

در داستان ساختن شهر بابل، خداوند بیم آن داشت که انسان‌ها اگر گرد هم آیند، نیروی متشکلی را به‌وجود می‌آورند، آنگاه خطری متوجّه ربوبیّت خداوندی خواهد بود، لذا به جبرئیل دستور فرمود تا تجمع آنان را از هم بپاشد[2].

از آن که بگذریم، در اسطوره‌های یونانی قدیم، ترسیمی از خداوند جهان ارائه داده‌اند، که انواع خدایان کوچک و بزرگ (آلهه) را در پی داشته‌است. گوشه‌ای از آن‌را ـ که صرفاً خرافه می‌ماند ـ تاریخ نویس معروف «ویل دورانت» در کتاب تاریخ تمدن آورده است (رجوع شود به قسمت یونان باستان به‌ویژه فصل هشتم)[3].

---

۱. ر. ک: باب سوم سفر پیدایش ـ عهد عتیق؛ شمارهٔ ۱۲ ـ ۱.

۲. ر.ک: باب یازده سفر پیدایش؛ شمارهٔ ۲۴ ـ ۲۲.

۳. تاریخ تمدن؛ ج ۲، ص ۱۹۷ به بعد. و عربی آن به‌نام قصة الحضارة؛ ج ۶، ص ۳۴۷ ـ ۳۱۷. (التمهید؛ ج ۶، ص ۲۶۳ ـ ۲۵۸).

قداست مقام انبیا

قرآن، انبیای عظام الهی را در والاترین مقام قداست قرار داده، سرآمد بندگان خالص حق تعالی شمرده‌است. اینان نخبگان و برگزیدگان خلایق به‌شمار می‌روند. «**إنَّ اللهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نوحاً وَ آلَ إبْراهيمَ وَ آلَ عِمْرانَ عَلَى الْعالَمينَ**[1]؛ خداوند، آدم و نوح و آل ابراهیم و آل‌عمران را بر جهانیان برگزید».

در سورهٔ انعام (آیه‌های ۸۷ ـ ۸۴) پس از آن‌که از پیامبرانی مانند اسحاق و یعقوب، نوح، داود و سلیمان و ایوب، یوسف و موسی و هارون و زکریّا و یحیی و عیسی و إلیاس و اسماعیل و یسع و یونس و لوط، و پدران و فرزندان و برادران آنان یاد می‌کند، آنان را به «محسنین» و «صالحین» وصف می‌کند، که آنان را بر جهانیان برتری داده و به راه راست هدایت نموده است.

در آیات و سوره‌های دیگر با بهترین وصفی آنان را ستوده‌است که با مختصر مراجعه به قرآن کریم این ستایش والا به خوبی آشکار می‌شود.

این‌گونه تعبیرها در مورد پیامبران و اولیای الهی مخصوص قرآن است. در سایر متون تعبیرات ناروا در این زمینه زیاد به چشم می‌خورد. دربارهٔ حضرت نوح نوشته‌اند شراب خوار مستی بود که از شدّت بیهوشی برهنه و مکشوف‌العوره در میان چادر افتاده بود[2]. دربارهٔ حضرت ابراهیم نوشته‌اند که هم‌سر خود را به‌دروغ خواهر معرفی کرد تا جان و مال خود را حفظ نماید[3]. در صورتی‌که هاجر در آن هنگام در سنین بالای عمر خویش در حدود هفتاد سالگی بود و جای واهمه نبود که فردی غیور مانند حضرت ابراهیم، ناموس خود را فدای جان و مال خود کند. دربارهٔ حضرت لوط گفته‌اند که در حال مستی با دخترانش درآمیخت و آنان را آبستن نمود[4]. دربارهٔ حضرت یعقوب که با خداوند کُشتی گرفت و بر او چیره گشت و نبوّت از او بستاد[5].

هم‌چنین نوشته‌اند که ودایع نبوت را از پدرش اسحاق با تزویر در ربود[6]. داستان

---

۱. آل عمران۳: ۳۳.
۲. سفر پیدایش؛ باب ۹، شمارهٔ ۲۴ ـ ۱۸.
۳. همان؛ باب ۱۲.
۴. همان؛ باب ۱۹.
۵. همان؛ باب ۳۲، شمارهٔ ۲۹ ـ ۲۲.
۶. همان؛ باب ۲۷.

عجل بنی‌اسرائیل و ساختن آن‌را به هارون نسبت داده‌اند[1]. هم‌چنین افسانهٔ داوود و اوریا که هم‌سر او را با ترفند شرم‌آوری از دستش ربود[2]. از این قبیل داستان‌های افسانه‌آمیز درکتب عهدین فراوان است که در این‌جا مجالی بیش از اشاره نبود.

جامعیّت احکام اسلامی

اسلام در بُعد تشریع احکام از جامعیّت کاملی برخوردار است، که در هیچ یک از شرایع باقی‌مانده و نیز تشریعات وضعی، چنین جامعیت و گستردگی به چشم نمی‌خورد.

اسلام ـ همان‌گونه که اشارت رفت ـ در سه بُعد عبادات، معاملات و انتظامات، دیدگاه‌های مشخصی دارد و در تمامی جوانب این سه بعد به‌طور گسترده نظرات خود را ارائه داده، بشریّت را برای رسیدن به سعادت حیات (مادّی و معنوی) به پیروی از خود فراخوانده است.

عبادات اسلام، انسان را به پاکی و صفای درون وا می‌دارد، او را از آلایش‌ها پاکیزه نگاه می‌دارد، روح را آرامش می‌بخشد و رابطهٔ انسان را با ملکوت اعلا مستحکم می‌سازد و این خود موجب تقویت روح انسان و پاکی و صفای او است. با تأمّل در اَوراد و اذکار نماز و خلوص و توجّه قلب به ساحت قدس الهی، و نیز مقاومت درونی که از روزه حاصل می‌گردد، هم‌چنین با دقّت در دیگر ادعیه و عبادات واجب و مستحب، به‌ویژه به‌لحاظ انجام دادن آن‌ها در اماکن مقدّسه، تمامی این‌ها حاکی از یک برنامهٔ حساب شده برای پاک‌سازی و طهارت درون انسان و رشد و تکامل او است.

واژهٔ «تزکیه» با ترکیب‌های مختلف در قرآن فراوان آمده‌است و هدف از تشریع، به‌ویژه قسمت عبادات را مشخّص می‌سازد و نشان می‌دهد که هدف عبادات همان پاکی و صفای درون است.

در سورهٔ «شمس» می‌خوانیم: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكّاها[3]؛ به‌یقین رستگار است کسی که

---

۱. سفرخروج؛ باب ۳۲.

۲. صموئیل دوم؛ باب ۱۱.

۳. شمس ۹۱: ۹.

درون خود را پاکیزه نماید». و هدف بعثت را همین «تزکیه» خوانده: «یَتْلو عَلَیْهِمْ آیاتِكَ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتاب وَالْحِکْمَةَ وَ یُزَکّیهِمْ»[1]. پیامبری که نشانه‌ها و آیات الهی را بر مردم بر می‌شمرد و تلاوت می‌کند، شریعت و احکام الهی را به آنان می‌آموزد. به آنان بینش می‌دهد و آنان را پاکیزه می‌گرداند.

انسان در درون خود احساس می‌کند که بر فراز هستی، نیروی برتری هست که تمامی هستی‌ها را فراگرفته و خود را ذرّه‌ای کوچک می‌بیند که بر روی امواج متلاطم هستی شناور است، آن نیروی برتر و قدرت‌مند است که او و دیگر ذرّات هستی را نگاه داشته، به‌علاوه همین عجز و ناتوایی او را به سوی کمال و توانایی مطلق رانده، توجّه درونی او را به سوی کمال مطلق معطوف داشته است. ازاین‌رو از درون خود می‌کوشد تا این میل و رغبت و عشق به کمال مطلق را در صورت کلمات و الفاظ (ادعیه و اَذکار) اِبراز دارد، همین است که عبارات سرشار از محبّت و سپاس، از درون او می‌جوشد و سیل‌آسا سرازیر می‌گردد و اگر قصوری در خود احساس کرده درخواست گذشت و آمرزش می‌نماید. این چیزی است که انسان از روزی که خود را شناخته با آن خوگرفته و هم‌واره سرشت وجود او با آن هم‌راز بوده‌است.

عبادت‌ها و نیایش‌ها ـ به شکل‌های گوناگون ـ صورت‌های تجسّد یافتهٔ ابراز عواطف درونی او است که بر ملا می‌سازد. هر دین و آیینی به شکلی، قسمتی از نمایش‌های نیایش جوشان انسانی را سرلوحهٔ عملی خود قرار داده است.

در آیین‌های کهن هندوئی و زرتشتی نمونه‌هایی از این‌گونه نمایش‌های عبادی ـ نیایشی وجود داشته است، گونه‌هایی نیز از نیایش میان جهودان و ترسایان رواج داشته و دارد. امّا به‌نظر می‌رسد که شکل‌های موسوم آمیخته با بسیاری از خرافات و بدعت‌های ناروا گردیده است.

این‌گونه ناهنجاری‌ها در تعلیمات دینی کم‌کم وسعت یافت و حجیم‌تر گردید تا آغاز قرن هفتم میلاد که پیامبر اسلام شریعتی پاک و منزّه بر بشریّت آن روز عرضه داشت. در این آیین عبادات وادعیه و اذکار حاکی از توحیدی ناب و معنویّتی پاک

---

۱. بقره۲: ۱۲۹.

بود. معنویّتی که درون‌ها را به‌کلّی از آلایش‌ها و تیرگی‌ها پاکیزه ساخته به آفاقی تابناک هدایت می‌نمود و انسان‌ها که تشنهٔ چنین آب زلال وگوارایی بودند، گمشدهٔ خود را در شریعت اسلام یافتند و از جان و دل آن‌را پذیرفتند.

بر پایهٔ تعالیم قرآن کریم، دین نیامده که بر مردم دشواری تکلیف را تحمیل کند، بلکه آمده تا آنان را از بار سنگین تیرگی درون رهایی بخشد.

«**ما يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرونَ**[1]؛ خداوند نمی‌خواهد بر شما تنگ بگیرد، بلکه می‌خواهد شما را پاک و نعمت خود را بر شما کامل نماید، باشد تا سپاس‌گذار باشید».

«**هُوَالَّذي بَعَثَ في الأُمِّيّينَ رَسولاً مِنْهُمْ يَتْلو عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَالْحِكْمَةَ وَ إنْ كانوا مِنْ قَبْلُ لَفي ضَلالٍ مُبينٍ**[2]؛ او [خداوند] از میان مردم جاهل پیامبری از خودشان برگزید، تا آیات او را بر آنان بخواند و آنان را پاک سازد و کتاب [شریعت حق] را به آنان بیاموزد، و بینش حکمت را در دل آنان بیافروزد، گرچه پیش از این در گم‌راهی آشکاری به سر می‌بردند».

این آیه به سه مطلب اساسی اشاره دارد:

۱. تزکیه، پاک سازی درون و آراسته نمودن شخصیّت والای انسانیت که در پس پردهٔ کالبد جسمانی او نهفته است.

۲. تعلیم کتاب، یعنی شریعت که حاوی نبشته‌های تکلیفی و تشریعی است.

۳. آموزش حکمت، یعنی بینش درونی که مایهٔ آراسته شدن رفتار و کردار انسان می‌باشد و همین بینش درونی غایةالغایات است که آدمی را به اوج کرامت انسانی می‌رساند.

«**يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أوتِيَ خَيْراً كَثيراً وَ ما يَذَّكَّرُ إلّا أولوا الأَلْبابِ**[3]؛ خداوند هر که را بخواهد [=شایسته دید]، بینش حکمت را به او ارزانی می‌دارد و هر که این بینش را دریافت نمود، هرآینه بر انباشته‌ای از ارزش‌ها دست یافته، که به این حقیقت جز صاحبان خرد پی نمی‌برند».

---

۱. مائده۵: ۶.
۲. جمعه۶۲: ۲.
۳. بقره۲: ۲۶۹.

عبادات در اسلام به‌گونه پاک و خردپسند و موافق فطرت اصیل انسانی عرضه شده است. دراین عبادات نه فقط نیایش شایسته پروردگار و تقرّب او به درگاه الهی لحاظ شده، بلکه پاک‌سازی درون و پالایش نفس نیز مورد عنایت واقع شده، برآیند این دو گرایش موجب تعادل در ابعاد وجود انسان است.

«**مُخْلِصينَ لَهُ الدّينَ حُنَفاءَ وَ يُقيموا الصَّلاةَ**[1]؛ بندگان خالص خدا در پیش‌گاه حضرت حق با درونی پاک و آراسته و از هرگونه آلایشی پیراسته، به نیایش بر می‌خیزند».

«**إنَّ الصَّلاةَ تَنْهىٰ عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ**[2]؛ نماز، آدمی را از ناهنجاری در کردار و رفتار باز می‌دارد و از آن بالاتر، یاد خدا را در دل‌ها زنده نگه می‌دارد».

«**حافِظُوا عَلَى الصَّلَواتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطىٰ وَ قوموا لِلّٰهِ قانِتينَ**[3]؛ بر نمازها و [به‌ویژه] نماز میانه [نیم روزی] مواظبت کنید ـ که درب رحمت الهی بر روی شما گشوده است ـ و در پیش‌گاه خداوند با حالت خضوع و خشوع بایستید».

«**وَاسْتَعينوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَ إنَّها لَكَبيرَةٌ إلّا عَلَى الْخاشِعينَ**[4]؛ از خوگرفتن به مقاومت و نیایش به درگاه ربوبیّت کمك بگیرید ـ تا شما را همواره زنده دل و نشاط‌افزا نگاه دارد ـ همانا نیایش پاک و به‌دور از آلایش باری سنگین است، جز برکسانی که لذّت خشوع و خضوع در پیش‌گاه الهی را دریافته‌اند».

«**وَ أَقِمِ الصَّلاةَ طَرَفَيِ النَّهارِ وَ زُلَفاً مِنَ اللَّيلِ، إنَّ الْحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّـيِّئاتِ. ذٰلِكَ ذِكْـرىٰ لِلذّاكِرينَ**؛[5] در دو طرف روز[با مداد و واپسین] و پاسی از شب، نماز را به پادار، که زیبایی‌ها زشتی‌ها را از میان بر می‌دارد. و این یادآوری است برای کسانی که یادخدا باشند».

البته این از ویژگی های عبادت در اسلام است که نخست درون و سپس برون را پاکیزه می‌گرداند. پیامبرگرامی ﷺ در این‌باره می‌فرماید: «هرگاه در جلوی خانه‌های شما آبی روان باشد و پیوسته روزی پنج بار در آن آب شستشو کنید، آیا دیگر چرکی و آلودگی بر بدن شما باقی می‌ماند؟»

---

۱. بیّنه۹۸: ۵.
۲. عنکبوت۲۹: ۴۵.
۳. بقره۲: ۲۳۸.
۴. بقره۲: ۴۵.
۵. هود۱۱: ۱۱۴.

فرمود: «نمازهای پنج‌گانه همانند همان آب جاری است که هرگاه بندهٔ خالص خدا نمازی به‌جا آورد، آلودگی‌های حاصله بر طرف می‌شود»[1].

امام‌صادق علیه السلام می‌فرماید: «اگر مردم با همان تذکّر نخستین به خود واگذار می‌شدند و شریعت به‌دست آنان سپرده می‌شد، بدون یادگیری مجدّد که به‌وسیلهٔ پیامبران پی‌درپی انجام می‌گرفت، هرآینه بر همان حالت نخستین هم‌راه با آلودگی‌ها باقی می‌ماندند و همین بود که شرایع پیشین فرسوده و از میان رفت. لذا خداوند خواست تا شریعت وی به‌دست فراموشی سپرده نشود، پیامبر اسلام را برانگیخت و نمازهای پنج‌گانه را واجب نمود، تا روزانه پنج بار یاد او کنند و نام او را به بزرگی ببرند، تا دین و شریعت هیچ‌گاه به‌دست فراموشی سپرده نشود»[2]. برای توضیح بیش‌تر به آیات (۷۶ ـ ۶۳) سورهٔ فرقان رجوع کنید.

از عبادات که بگذریم، ابواب معاملات و در کنار آن احکام انتظامی اسلام، آن اندازه گسترده و فراگیر است که مایهٔ حیرت دین‌پژوهان گردیده است. اصولاً شریعتی به این گستردگی که تمامی ابعاد حیات جامعه را زیر دیدگاه خود قرار داده باشد و در هر یک نظر داده باشد، همانند شریعت اسلام در دست نیست. یگانه دین الهی زندهٔ جهان، اسلام است و بس.

«إِنَّ الدِّينَ عِنْدَاللهِ الإِسْلامُ...»[3]؛ اسلام تنها شریعتی است که نزد خدا پذیرفته شده...»

«وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ ديناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ في الآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرينَ[4]؛ و هر که جز اسلام آئینی بجوید، هرگز از او پذیرفته نمی‌شود و در نهایت زیان برده است».

شرح و بسط این مقال از حوصلهٔ بحث حاضر بیرون است، گوشه‌هایی از آن در «التمهید» (ج ۶، ص ۳۴۰ ـ ۲۶۲) ارائه شده است.

---

۱. وسایل؛ ج ۴، ص ۱۲ (مؤسسة آل‌البیت) شمارهٔ ۳.
۲. همان؛ ص ۹، رقم ۸.
۳. آل‌عمران۳: ۱۹.
۴. آل‌عمران۳: ۸۵.

فصل نهم

دفع شبههٔ تحریف

شبههٔ تحریف قرآن، از دیر زمان مطرح بوده و پیوسته مورد انکار و ردّ علما و محققین بزرگ اسلام بوده‌است. منشأ این شبهه روایاتی است که در کتب حدیث اهل سنت و شیعه درج شده‌است و به ظاهر تحریف کلام الله را می‌رساند. این روایات غالباً قابل تأویل می‌باشد، و در صورت عدم امکان تأویل، کنار گذاشته می‌شوند. بررسی شبههٔ تحریف به‌دلیل ارتباط با حجّیت ظواهر قرآن اهمیت دارد، از این رو لازم است این مسأله از ریشه مورد ارزیابی قرار گیرد و صحت و سقم این روایات معلوم شود. این بحث در سه بخش مطرح می‌شود: دلایل نفی تحریف، آرای علمای بزرگ اسلام در این‌باره و بررسی روایات منقول از اهل سنت و شیعه.

تحریف در لغت

تحریف از ریشهٔ «حَرْف» به‌معنای کناره می‌باشد. در سورهٔ حج می‌خوانیم: «وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَعْبُدُ اللّهَ عَلیٰ حَرْفٍ فَإِنْ اَصابَهُ خَیْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَ اِنْ اَصابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلیٰ وَجْهِهِ...»[1]؛ و بعضی از مردم خدا را در کناره می‌پرستند[یعنی تنها با زبان نیایش می‌کنند و ایمان قلبیشان ضعیف است] پس اگر[دنیا به آنان رو کند و نفع و] خیری به آنان برسد بدان اطمینان می‌یابند، اما اگر ناگواری برای امتحان به آنان برسد، دگرگون می‌شوند [و به کفر رو می‌آورند]».

---

۱. حج۲۲: ۱۱.

زمخشری در تفسیر این آیه می‌گوید: «أي علی طرفٍ من الدين لا في وسطه و قلبه؛ اینان پیوسته بر کنارهٔ دین قرار دارند، نه در وسط و قلب دین. این بر اثر اضطراب و تزلزل آنان در دین است و بدین لحاظ هیچ‌گاه آرامش خاطر ندارند، همانند کسی که بر کنارهٔ لشکر حرکت می‌کند تا هرگاه پیروزی و غنیمت نصیب گردید، پابرجا و با دیگران سهیم باشد و اگر شکست فرا رسید پا به فرارگذارده، راه نجات خود را پی بگیرد»[1].

تحریف کلام، کناره زدن از مسیر طبیعی آن است. مسیر طبیعیِ اَلفاظ و عبارت‌ها همان اِفادهٔ معانی حقیقی و مراد واقعی آن‌هاست و در صورت انحراف از آن معانی، تحریف تحقّق می‌یابد. لذا تحریف کلام را چنین وصف نموده‌اند: «تفسيره علی غير وجهه؛ تفسیرنمودن آن بر خلاف آن‌چه ظاهر آن است» این‌گونه تفسیر نوعی تأویل نارواست؛ یعنی دگرگون ساختن کلام و برگرداندن آن به سوی دیگر است. این‌گونه تحریف را تحریف معنوی گویند؛ زیرا در واقع، تحریف معنوی، دلالتِ لفظ را دگرگون می‌سازد و از مسیر خود منحرف می‌کند.

در قرآن هرکجا واژهٔ تحریف آمده همین معنا (تحریف معنوی) اراده شده‌است. طبرسی در تفسیرآیه «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوٰاضِعِهِ»[2] می‌گوید: «ای يفسّرونه علی غير ما اُنزل و هو سوء التأويل[3]؛ آن‌را بر خلاف آن‌چه خداوند اراده کرده تفسیر می‌کنند و آن بد تأویل کردن است». زمخشری در تفسیر آیه می‌گوید: «أي يميلونها عن مواضعها[4]؛ لفظ را از موضع خود منحرف ساخته‌اند»؛ زیرا اگر لفظ طبق معنای واقعی ـ که ظاهر لفظ برآن دلالت دارد ـ تفسیر و تبیین نگردد، هرآینه از موضع اصلی خود منحرف شده‌است.

شعرانی ـ در حاشیهٔ مجمع البیان ـ می‌گوید: «مواضع لفظ همان معانی لفظ است؛ زیرا هر لفظ برای معنایی خاص وضع شده و اگر از آن موضع زایل گردد و به‌معنای دیگر، که خواستهٔ لفظ نباشد، تفسیر شود، هرآینه آن لفظ از موضع خود منحرف

---

۱. الکشاف، ج ۲، ص ۱۴۲.
۲. مائده۵: ۱۳ و نساء۴: ۴۶.
۳. ر.ک: تفسیر طبرسی؛ ج ۲، ص ۱۷۳.
۴. الکشاف؛ ج ۱، ص ۵۱۶.

شده‌است». زمخشری در این‌باره می‌گوید: «الفاظ مواضعی دارند که شایستۀ آن‌ها است و آن عبارت است از معانی که موضوع له الفاظ می‌باشد و سزاوار است الفاظ در همان معانی استعمال شوند؛ لذا اگر از آن معانی دور شوند، وامانده و غریب خواهند بود»[1]. از امام‌باقرعليه‌السلام روایت شده‌است که فرمود: «آن‌ان‌که کتاب خدا را پشت سر انداخته‌کسانی هستند که حروف و الفاظ آن‌را استوار داشته و حدود و احکام آن‌را تحریف کرده‌اند»[2]؛ یعنی به‌گونه دیگر تفسیر و تأویل نموده‌اند.

تحریف در اصطلاح

تحریف در اصطلاح به هفت معنا آمده‌است:

۱. تحریف در دلالت کلام یعنی تفسیر و تأویل ناروا، به‌گونه‌ای که لغت با تفسیر هم‌آهنگ نبوده و وضع و قرینه‌ای برآن دلالت نداشته، صرفاً طبق دل‌خواه تفسیر و تأویل گردیده باشد. این‌گونه تأویل غیر مستند را تأویل باطل و تفسیر به رأی می‌شمرند. پیامبر اکرم فرموده است: «من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار[3]؛ هرکسی قرآن را به دل‌خواه خود تفسیر کند، باید جای‌گاه خود را در آتش مشخّص سازد».

۲. ثبت آیه یا سوره در مصحف برخلاف ترتیب نزول: دربارۀ سوره‌ها این‌گونه جابه‌جایی صورت گرفته است، ولی در آیات احتمال آن بسیار ضعیف است.

۳. اختلاف قرائت که بر خلاف قرائت مشهور باشد: این‌کار از صدر اول تا قرن‌ها ادامه داشته است وکسانی از قرّاء بر خلاف قرائت معروف قرائت می‌کرده‌اند.

۴. اختلاف در لهجه: هر یک از قبایل عرب لهجۀ مخصوص به خود داشتند و بر خلاف لهجۀ قریش قرآن را تلاوت می‌کردند، در حالی‌که قرآن به لهجۀ قریش نازل شده بود؛ البته پیامبر اکرم این اختلاف لهجه‌ها را اجازه فرمود. حدیث «نزل القرآن علی سبعة أحرف» ناظر به اختلاف لهجه‌هاست.

---

۱. ر.ک: محمدهادی معرفت، صيانة القرآن من التحريف، ص ۱۵.
۲. کافی، ج ۸، ص ۵۳، شمارۀ ۱۶.
۳. غوالي اللئالي، ج ۴، ص ۱۰۴، شمارۀ ۱۵۴.

۵. تبدیل کلمات: یعنی لفظی را از قرآن برداشتن و مرادف آن‌را جای‌گزین کردن. گویند عبدالله بن مسعود تعویض کلمات را جایز می‌دانست به شرط آن‌که به اصل معنا صدمه وارد نکند. لذا کلمه‌های سخت و دشوار قرآن را به کلمات سهل و آسان‌تر مبدّل می‌کرد.

۶. افزودن بر قرآن: از ابن‌مسعود روایت شده‌است که برخی کلمات را به‌عنوان تفسیر در خلال آیه می‌آورد تا مراد آیه را روشن‌تر سازد، چنان‌که در آیهٔ تبلیغ، جملهٔ «إنّ علیاً مولی المؤمنین» را زیاد نموده و آیه را چنین می‌خواند: «**یا أَیُّهَا الَّرسولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَیْكَ مِنْ رَبِّكَ** ـ إن علیاً مولی المؤمنین ـ **وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ**»[1] ونیز عجارده (برخی از خوارج که اتباع ابن عجردند) گمان داشتند که سورهٔ یوسف در قرآن افزوده شده‌است[2].

۷. کاستن از قرآن: برخی گمان برده‌اند قرآن بیش از اندازهٔ موجود بوده‌است و از روی سهو و اشتباه و یا عمداً از آن کاسته شده‌است. بیش‌تر بحث پیرامون مسألهٔ تحریف در همین جاست. آیا از قرآن چیزی کم شده‌است یا نه؟ به‌دلیل برخی روایات اهل سنت ـ که «حشویه»[3] آن‌را روایت کرده‌اند ـ و نیز روایاتی از شیعه ـ که «اخباریون»[4] به آن دامن زده‌اند ـ مسألهٔ کاستن از قرآن مطرح شده است؛ ولی این موضوع مورد اجماع امت است که هرگز بر قرآن چیزی افزوده نشده‌است.

---

۱. مائده‌۵: ۶۷.
۲. عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۲۸.

۳. از این جهت حشویه نامیده شدند که هرچه از احادیث به‌دست می‌آوردند در درون انبان‌های خود می‌ریختند. حشو یعنی درون. ابن جوزی می‌گوید: «شیوهٔ آنان چنین بود که احادیث خود را رواج دهند گرچه انباشته از بیهوده‌ها باشد و این‌کار ایشان بسیار قبیح می‌نمود؛ زیرا پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: «هر کس حدیثی از من نقل کند که می‌داند دروغ است، پس او خود یک دروغ پرداز است» (الموضوعات؛ ج ۱، ص ۲۴۰).

۴. اخباریون در گذشته به کسانی گفته می‌شد که بیش‌تر به جمع اخبار تاریخی می‌پرداختند، ولی از سدهٔ یازدهم تاکنون به آن دسته از محدثین گفته می‌شود که در جمع روایات کمال تساهل را به خرج داده‌اند، رطب و یابس را در هم می‌ریزند و از هر کس هر چیزی را روایت می‌کنند (ر. ک: صیانة القرآن من التحریف، ص ۱۰۹ و ص ۱۵۷ به بعد).

دلایل نفی تحریف

آن‌چه در این‌جا می‌آوریم، خلاصه‌ای از گفتار علمای اسلام دربارۀ دفع شبهۀ تحریف است:

۱. گواهی تاریخ

قرآن از روز نخست مورد عنایت همگان به‌ویژه مسلمانان بوده است. پیامبر اکرم ﷺ شخصاً محافظ قرآن بود و پیوسته دستور حفظ، ثبت و ضبط آن‌را می‌داد و مسلمانان موظّف بودند آن‌را ثبت و حفظ کنند و بدین منظور از آن نسخه‌های متعدد تهیه می‌کردند و در خانه‌های خود در میان صندوق یا کیسه‌های مخصوص نگهداری می‌کردند. از همان زمان مسألۀ حفظ قرآن رواج یافت و عدّۀ بی‌شماری به‌عنوان «حافظان قرآن» پیوسته در میان جوامع اسلامی منزلت مهمّی یافتند و علاوه بر ثبت و ضبط قرآن در مصاحف، نسخه‌های متعددی را تهیه و در گسترۀ کشور اسلامی پخش کردند.

خلاصه، مسلمانان همیشه حافظ و پاسدار این کتاب آسمانی بودند و لحظه‌ای از آن غافل نمی‌ماندند.

علاوه بر تودۀ مردم، نقش بزرگان و دانش‌مندان اسلامی در عنایت به این کتاب قابل توجه است. این کتاب هم‌واره در شؤون گوناگون و سرنوشت ساز مسلمین نقش اول را داشته و در علوم مختلف اسلامی پایه و اساس شمرده می‌شده‌است. هر دانش‌مندی که در رشته‌ای از علوم اسلامی مطالعه می‌کرد، راه‌نما و هدایت کنندۀ او قرآن بود. بسیاری از علوم اسلامی صرفاً به جهت رسیدن به حقایق قرآن به‌وجود آمده‌است و دانش‌های بسیاری در میان مسلمانان از قرآن نشأت گرفته است؛ بنابراین دانش‌مندان علوم‌اسلامی هم‌واره نیازمند به قرآن بودند و با آن سروکار داشتند. سید مرتضی علم الهدی در این زمینه چنین می‌گوید:

«یقین به صحت نقل قرآن، مانند یقین به شهرهای بزرگ جهان و حادثه‌های بزرگ تاریخ و کتاب‌های مشهور از نویسندگان معروف و نیز اشعار و قصاید از بزرگان شعراست که در طول تاریخ هم‌چنان استوار مانده و از گزند حوادث در امان

بوده‌است. مسلّماً توجّه به قرآن نسبت به موارد مذکور هم‌واره بیش‌تر و داعیه بر حفظ و حراست آن افزون‌تر بوده‌است؛ زیرا قرآن معجزهٔ اسلام و دلیل صدق نبوّت است و نیز منبع و مأخذ همهٔ معارف دینی و احکام شریعت است. دانش‌مندان علوم‌اسلامی پیوسته سعی در حفظ و حراست آن داشته‌اند تا آن‌جا که تمام جزئیات آن مورد بررسی دقیق بوده‌است، مانند اِعراب و قرائت و حتی عدد حروف و کلمات و آیات آن. پس چگونه می‌شود با وجود این همه عنایت و ضبط و حراست شدید که برآن بوده و هست؛ در قرآن تغییری ایجاد شود و کاستن و افزودنی تحقق یابد...

... یقین به جزئیّات قرآن و اجزاء و ابعاض آن مانند یقین به تمام و کلّ قرآن است و همانند دیگر کتب معروف جهان؛ مانند کتاب سیبویه و مُزنی، ضرورت دارد هر عالمی بدان آگاه باشد؛ زیرا عنایت دانش‌مندان و دانش‌وران به این دو کتاب موجب گشته است که علاوه بر کلّ این کتاب‌ها جزئیّات آن‌ها نیز مورد نظر و دقّت قرارگیرد تا آن‌جاکه اگر کسی خواسته باشد از آن‌ها چیزی کم کند یا چیزی برآن‌ها بیفزاید، آن قسمت مورد شناسایی قرار می‌گیرد و مشخّص می‌شود که از اصل کتاب نیست و برآن افزوده شده است...

به‌خوبی روشن است که این‌گونه عنایت نسبت به قرآن، بیش‌تر و بهتر از عنایت به کتاب سیبویه و مُزنی و دیوان‌های شعری انجام می‌گرفته است[1]».

شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء نیز بر همین رویّه استدلال کرده است:

«روایات نقیصه (کم شدن قرآن) به‌روشنی مردود شناخته شده‌است و ظاهر آن اصلاً مورد قبول نمی‌تواند باشد. به‌ویژه روایاتی که ثلث (بیش از دو هزار آیهٔ) قرآن یا بسیاری از آن‌را افتاده پنداشته است؛ زیرا اگر چنین اتفاقی رخ داده بود باید شهرت همگانی می‌یافت، چون انگیزه برآن بسیار است و هم‌واره دشمنان اسلام آن را دست‌آویز قرار می‌دادند و بزرگ‌ترین طعن بر قرآن کریم تلقی می‌کردند... چگونه ممکن است چنین شده‌باشد، در حالی که مسلمانان فوق العاده در حفاظت و حراست و ضبط آیات و حروف آن کوشا بوده‌اند؟ در برخی روایات آمده که در

۱. ر.ک: تفسیر طبرسی، ج ۱، مقدمه، فن خامس، ص ۱۵.

قرآن نامِ بسیاری از منافقین بوده و افتاده است. چگونه ممکن است باور کرد در حالی که پیامبرﷺ با حکمت و اخلاق کریمانۀ خود هرگز به آنان تصریح نمی‌کردند و با آنان همانند دیگر مسلمانان رفتار می‌کردند...

... جای شگفتی است، کسانی که باور دارند احادیث وارده از پیامبر اکرم تاکنون محفوظ و سالم مانده است و استدلال می‌کنند که این کلمات پیوسته بر زبان‌ها جاری و در کتب، ثبت و ضبط شده و در طول بیش از هزار سال به سلامت باقی مانده است؛ گویند اگر گزندی برآن‌ها وارد می‌شد، مسلّماً برملا می‌گردید، ولی این باور را دربارۀ قرآن ندارند و می‌گویند برآن نقیصه وارد شده و در طول تاریخ مخفی مانده است با آنکه عنایت به قرآن بیش از احادیث بوده و هست و بیش‌تر بر زبان‌ها جریان دارد و ثبت و ضبط آن استوارتر بوده و هست»[1].

۲. ضرورت تواتر قرآن

یکی از دلایل مهم دفع شبهۀ تحریف، مسألۀ ضرورت تواتر قرآن است. شرط پذیرفتن قرآن، چه در کلّ و چه در بعض، متواتر بودن آن است. قرآن در هر حرف و هر کلمه و حتی در حرکات و سکنات نیز باید متواتر باشد؛ یعنی همگان (جمهور مسلمین) آن‌را دست به‌دست و سینه به سینه، به‌طور همگانی نقل کرده باشند. از این‌رو، آن‌چه در زمینۀ تحریف گفته‌اند که فلان کلمه یا فلان جمله از قرآن بوده، چون با نقل آحاد روایت شده قابل قبول نیست و طبق اصل «لزوم تواتر قرآن» مردود شمرده می‌شود و این اصل یکی از مسایل ضروری اسلام و مورد اتفاق علماست و اساساً خبر واحد در مسایل اصولی و کلامی فاقد اعتبار است و صرفاً در مسایل فرعی و عملی اعتبار دارد. علّامۀ حلّی، در زمینۀ نفی تحریف می‌نویسد:

«اتّفاق علما برآن است که هرچه از قرآن متواتراً به ما رسیده است حجّت و در غیر این صورت فاقد اعتبار است؛ زیرا قرآن سند نبوّت و معجزۀ جاوید اسلام است، لذا تا به سرحدّ تواتر نرسد، نمی‌تواند نسبت به صحّت نبوّت یقین‌آور باشد؛

---

۱. شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء، کشف الغطاء، کتاب القرآن، کتاب الصلاة، مبحث ۷ و ۸، ص ۲۹۹ ـ ۲۹۸ و همو؛ الحق المبین؛ ص ۱۱.

بنابراین امکان ندارد آن‌چه راویان در این‌باره از مسموعات خود به‌صورت غیر متواتر روایت کرده‌اند بپذیریم؛ زیرا راوی واحد هرچند راست‌گو باشد اگر آن‌چه نقل کرده، با عنوان قرآنی نقل کرده باشد، قطعاً خطا کرده است و اگر با غیر این عنوان باشد مردود است؛ زیرا یا روایتی است که از پیامبر اکرمﷺ شنیده است یا نظر شخصی خود اوست که هرگز به‌عنوان آیات قرآنی حجیّت شرعی نخواهد داشت»[1].

سید مجاهد طباطبایی در کتاب «وسایل الاصول»، محقق اردبیل در کتاب «شرح‌الارشاد» و سید محمد جواد عاملی در کتاب «مفتاح الکرامة» نیز همین‌گونه استدلال کرده‌اند[2].

۳. مسألهٔ اعجاز قرآن

یکی دیگر از مسائلی که با شُبههٔ تحریف در تضادّ است و با آن منافات دارد یا روشن‌تر بگوییم آن‌را قاطعانه نفی می‌کند، مسألهٔ اعجاز قرآن است. علما مسألهٔ اعجاز را بزرگ‌ترین دلیل بر ردّ شبههٔ تحریف دانسته‌اند؛ زیرا احتمال زیادت، همان‌گونه که برخی از خوارج گفته‌اند که سورهٔ یوسف تماماً بر قرآن افزوده شده‌است، چون یک سرگذشت عاشقانه است و جایی در قرآن ندارد یا کاستن، آن‌گونه که صحابی بزرگ‌وار عبدالله‌بن‌مسعود گمان برده است که دو سورهٔ معوّذتان دو دعای مبطل السحرند و جزء قرآن نیستند، دربارهٔ قرآن به‌کلی منتفی است؛ زیرا لازمهٔ افزودن امکان هم‌آوردی با قرآن است و آیا بشر را یارای آن هست که همانند قرآن بیاورد، به‌گونه‌ای که هرگز با آن تفاوتی از جهت فصاحت و بلاغت و بیان و محتوا نداشته باشد؟ هرگز! خداوند در قرآن فرموده است:

«**قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَىٰ اَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْآنِ لاٰ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً**»[3]؛ بگو اگر انسان‌ها و پریان [جن] اتفاق کنند که همانند این قرآن

---

۱. بروجردی، البرهان؛ ص ۱۱۱.
۲. ر.ک: صیانةالقرآن من التحریف؛ ص ۳۹ ـ ۳۸.
۳. اسراء۱۷: ۸۸.

بیاورند، همانند آن نتوانند آورد، هرچند یک‌دیگر را [در این‌کار] کمک کنند».

«وَ إِنْ كُنْتُمْ في رَيْبٍ مِمّا نَزَّلْنا عَلىٰ عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ..»[1]؛ و اگر در آن‌چه بر بندۀ خود (= پیامبر) نازل کرده‌ایم شک و تردید دارید، [دست کم] یک سوره همانند آن بیاورید».

«أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ..»[2]؛ یا می‌گویند: او قرآن را به‌دروغ به خدا نسبت داده است؟ بگو اگر راست می‌گویید یک سوره همانند آن بیاورید...».

این آیات را آیات «تحدّی» گویند؛ یعنی هم‌آورد طلبیدن. پس اگر کسانی سورۀ یوسف یا دیگر سوره‌ها را ساخته و در قرآن درج کرده‌اند، لازمۀ این حرف شکسته شدن مرز تحدّی است و این امر منتفی است.

همین‌گونه است احتمال تبدیل کلمات قرآن، چنان‌که شیخ نوری و پیش از وی سید جزایری پنداشته‌اند؛ زیرا هرگونه تبدیل و تغییر در نظم و جمله‌بندی کلمات قرآن، موجب می‌شود که صورت قرآن تبدیل یافته و به تبدیل دهنده منتسب باشد و از صورت وحی بودن خارج شود؛ لذا نسبت دادن چنین کلام تبدیل یافته‌ای، به تبدیل دهندۀ اولویّت دارد تا سخن الهی. آنان گمان برده‌اند آیۀ «... فَلَمّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ...»[3] در اصل «تبيّنت الإنس أن لو كانت الجن يعلمون الغيب» بوده‌است[4] و نیز آیۀ «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنّاسِ»[5] در اصل «خير أئمةٍ...» بوده‌است[6].

هم‌چنین کم نمودن از قرآن نیز موجب می‌گردد تا نظم اوّلی کلام به هم بخورد و از بین برود و این به‌طور قطع در سبک و اسلوب بلاغی کلام مؤثّر است و نظم نوین (نقص یافته) نمی‌تواند همان سبک و اسلوب بلاغی اول را داشته‌باشد؛ لذا نباید گفت که نظم نوین همان نظم الهی و وحی است. سخیف‌ترین گفته‌ها در این زمینه، گفتۀ کسانی است که گمان برده‌اند از میانۀ یک آیه بیش از ثلث قرآن اسقاط شده‌است. می‌گویند: از وسط آیۀ «و إِنْ خِفْتُمْ أَلّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتامىٰ فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ

---

۱. بقره۲: ۲۳.
۲. یونس۱۰: ۳۸.
۳. سبأ۳۴: ۱۴.
۴. ر.ک: بحارالانوار، ج ۹۰، تفسیر نعمانی؛ ص ۲۷ ـ ۲۶.
۵. آل‌عمران۳: ۱۱۰.
۶. ر.ک: سید جزایری، منبع الحیاة، ص ۶۷.

مِنَ النِّساءِ...»[1] بیش از دو هزار آیه افتاده است و لذا نظم آیه به هم ریخته و آشفتگی در آن نمودار شده‌است. این‌گونه ادعا دربارهٔ قرآن وهن‌آور و مردود است[2]. پس هرگونه گمان زیادت یا نقص یا تبدیل در کلمات قرآن، با مسأله اعجاز در نظم موجود منافات دارد.

۴. ضمانت الهی

یکی از روشن‌ترین دلایل بر سلامت قرآن و ردّ شُبههٔ تحریف، ضمانتی است که خداوند عهده‌دار شده تا قرآن را پیوسته مورد عنایت خود قرار دهد و ازگزند آفات مصون بدارد، **«اِنّا نَحنُ نَزَّلْنا الذِّکْرَ وَ اِنّا لَهُ لَحافِظونَ»** این آیه سلامت قرآن را کاملاً تضمین می‌کند. آری، مقتضای قاعدهٔ «لُطف» نیز چنین است؛ زیرا قرآن سند زندهٔ اسلام و دلیل استوار صحت نبوّت است، بایستی هم‌واره از گزند آفات مصون و محفوظ بماند. هرگونه احتمال دست‌برد به قرآن، یعنی تزلزل پایه و اساس اسلام که برخلاف ضرورت عقل و دین است.

البته همین قرآن که در دست مسلمانان است، تضمین شده‌است و همین دلیل اعجاز است، نه آن‌گونه که امثال حاجی‌نوری گمان برده‌اند[3] که قرآن در لوح محفوظ یا در سینهٔ پیامبر و اوصیایش محفوظ مانده است؛ زیرا هنری در آن‌گونه حفظ وجود ندارد، هنر در حفاظت و حراست از این قرآن موجودِ حاضر است که خداوند با چنین جلال و عظمت از حراست آن یاد می‌کند. خداوند فرموده‌است: «**وَ اِنَّهُ لَکِتابٌ عَزیزٌ لا یَأتیهِ الْباطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزیلٌ مِنْ حَکیمٍ حَمیدٍ**[4]؛ و به‌راستی که آن کتابی شکست ناپذیر است که هیچ‌گونه باطلی نه از پیش‌رو و نه از پشت‌سر به سویش نمی‌آید، [چرا که] از سوی خداوند حکیم و شایستهٔ ستایش نازل شده‌است».

---

۱. نساء۴: ۳. در بارهٔ این آیه در آینده سخن خواهیم گفت.

۲. ر. ک: سیدجزایری، منبع الحیاة، ص ۶۶.

۳. ر. ک: محمد حسین نوری، فصل الخطاب؛ ص ۳۶۰.

۴. فصلت۴۱: ۴۲ ـ ۴۱.

این آیه از آیهٔ پیش صریح‌تر است که قرآن پیوسته از گزند حوادث مصون بوده‌است و برای همیشه نیز از پیش‌آمدهای ناگوار در امان خواهد بود و هرگز چیزی آن‌را ضایع نخواهد کرد. بطلان هرگز عارض قرآن نمی‌شود و مقصود از بطلان، اموری است که قرآن را از اعتبار ساقط کند و از اصالت خویش آن‌را دور سازد. خداوند حکیم است، هرگزکار بیهوده نمی‌کند. حمید است، پیوسته کارهای او مورد ستایش است. پس قرآنی که از یک چنین مقامی نازل شده‌باشد، آیندهٔ آن حساب شده و برای همیشه محفوظ است «إِنَّ اللّٰهَ لاٰ يُخْلِفُ الْمِيعٰادَ»[1]؛ خداوند هرگز از وعده‌هایی که می‌دهد، تخلّف نمی‌ورزد».

۵. عرضهٔ روایات بر قرآن

از دلایل دیگر سلامت قرآن و عدم تغییر آن در طول تاریخ، روایاتی است که از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده‌است. از جمله فرموده: «إنّ علی کلّ حق حقیقة و علی کلّ صواب نوراً، فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه[2]؛ برای رسیدن به هر حقی، حقیقتی است که آن حق را آشکار می‌کند و برای پی‌بردن به هر درستی و راستی، نوری وجود دارد که به آن راه‌نمایی می‌کند [و قرآن همان حقیقت و نوری است که روشن‌گر حقیقت‌ها و صواب‌ها است] پس هرچه [از احادیث] با قرآن موافق باشد آن را برگزینید و هرچه با آن مخالف باشد واگذارید».

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که اگر احتمال آن می‌رفت که قرآن مورد دست‌برد قرار گیرد و از اعتبار ساقط گردد، آیا جای آن بود که معیار سنجش قرار گیرد و دلیل روشن بر صحت و سقم روایات باشد؟ هرگز! پس قرآن بایستی هم‌واره راه سلامت را در پیش داشته‌باشد تا بتواند اعتبار خویش را ثابت نگه‌داشته و معیار سنجش حق و باطل باشد.

٦. نصوص اهل‌بیت

در زمینهٔ نفی تحریف ، روایات خاصّی از ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام در دست است که

---

۱. رعد۱۳: ۳۱.
۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۹.

به‌طورکلی احتمال تحریف یا شبههٔ تحریف را در قرآن منتفی می‌سازد و شیعهٔ امامیه به پیروی از اهل‌بیت معتقدند قرآن هم‌واره از هرگونه تحریف مصون و محفوظ بوده‌است. اینک چند نمونه از این روایات:

روایت اول: در نامه‌ای که امام‌باقر علیه السلام به سعدالخیر نگاشته، چنین آمده‌است: «وکان من نبذهم الکتاب أن أقاموا حروفه و حرّفوا حدوده... ؛ و یک نمونه از پشت سر افکندن قرآن، آن بود که حروف و کلمات آن‌را استوار، ولی حدود و احکام آن‌را تحریف و تغییر دادند». در این روایت شریف، از دست‌برد به معانی و تفاسیر منحرف سخن به‌میان آمده‌است، ولی الفاظ و عبارات قرآن هم‌چنان دست نخورده شمرده شده‌است. در حدیث مشابه به‌جای تحریف حدود، تضییع حدود آمده‌است: «و رجل قرأ القرآن فحفظ حروفه و ضیّع حدوده[1]؛ حفظ حروف [درستی تلاوت] نموده، ولی حدود و مقررات آن‌را تضییع نموده است».

روایت دوم: ابوبصیر از امام‌صادق علیه السلام می‌پرسد، مردم می‌گویند چرا خداوند فرموده است: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»[2] ولی نامی از علی و خاندان او نبرده است؟ حضرت فرمود: «در قرآن فریضهٔ نماز نازل گردید، ولی از رکعات و شرایط آن نامی برده نشد تا آن‌که پیامبر صلی الله علیه و آله خود بیان نمود»[3]. در این روایت شریف، این اصل تثبیت شده‌است که قرآن‌جای بیان اصول و کلیات فرائض و احکام است و بیان فروع و جزئیّات بر عهدهٔ پیامبر است. در نتیجه امام علیه السلام تقریر فرمود که در قرآن هرگز نامی از علی و خاندان او برده نشده‌است؛ زیرا این وظیفهٔ پیامبر بوده تا مانند بیان رکعات و شرایط نماز، آن‌را نیز بیان کند؛ لذا هرگونه روایت ضعیف السند که حاکی از بودن اسم علی و خاندان او در قرآن و سپس ساقط شدن آن‌ها از قرآن است، طبق این روایت مردود شناخته شده‌است.

روایت سوم: شیخ مفید از جابر و او از امام‌باقر علیه السلام روایت می‌کند که فرمود: «موقع ظهور، حضرت مهدی به مردم قرآن می‌آموزد. آن‌گاه مشکل‌ترین کار در این أمر مسألهٔ ترتیب مصحف شریف است؛ زیرا ترتیب مصحف حضرت با ترتیب

---

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۶۲۷، شمارهٔ ۱.

۲. نساء۴: ۵۹.

۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۸۶.

مصحف فعلی تفاوت دارد»[1]. به‌عبارت دیگر قرآنی که حضرت اِرائه می‌دهد، به جز در ترتیب و نحوۀ تألیف آیات و سوره‌ها، هیچ‌گونه تفاوتی با مصحف موجود ندارد.

۷. نظر علمای بزرگ شیعه

بی‌مناسبت نیست در این‌جا برخی از تصریحاتی را که بزرگانِ علمای امامیه، در زمینۀ نفی تحریف ابراز داشته‌اند، عرضه کنیم تا روشن شود هیچ‌گاه علمای شیعه قایل به تحریف قرآن نبوده‌اند و آن‌چه به آنان نسبت داده می‌شود کذب محض است. البته برخی از اخباریون اِفراطی ـ که در زمرۀ شاخصین علمای شیعه قرار نگرفته‌اند ـ در این زمینه مطالبی را گفته‌اند که نباید به‌حساب عموم شیعه گذاشت.

اگر بخواهیم بزرگان علمای امامیه را به دو دستۀ محقّقین و محدّثین[2] تقسیم کنیم باید بگوییم محقّقین از روز نخست تاکنون، بالاتفاق شبهۀ تحریف را مردود شمرده‌اند و محدّثین نیز از دوران رئیس المحدّثین ابوجعفر صدوق تا زمان خاتم المحدّثین شیخ حرّ عاملی و نیز محدّث کاشانی، همه با محقّقین هم‌گام بوده و منکر تحریف بوده‌اند. صرفاً از سدۀ یازدهم گروهی به‌نام اخباریون که جای‌گزین محدّثین شدند، مسألۀ تحریف را مطرح ساختند و این غائله را بر پا نمودند، بنابراین نباید این نظر ناصواب را به همۀ شیعیان نسبت داد. در این‌جا برای اثبات ادعای فوق سخنانی از بزرگان را به‌عنوان شاهد می‌آوریم:

۱. شیخ المحدّثین ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه صدوق (متوفای ۳۸۱) در رسالۀ اعتقادات چنین می‌گوید: «اعتقاد ما بر این اُست قرآنی که بر پیامبر اکرم ﷺ نازل گردیده، همین قرآن موجود است که در دست مردم قرار دارد

---

۱. الارشاد، ص ۳۶۵.

۲. فرق میان محققین و محدثین در آن است که محققّین در احکام شرع اجتهاد را روا می‌دارند و اندیشۀ عقلی را در شناخت معارف دین دخیل می‌دانند، ولی محدثین، صرفاً پیرو احادیث وارده از معصومین بوده، تمامی اصول و فروع دین را طبق آن بررسی می‌کنند. ولی این دقّت را روا می‌داشتند که در استناد به روایات روش اِتقان را در پیش گیرند و هرگز در این راه سستی و تساهل از خود روا نمی‌داشتند.
محققین در اجتهاد و اظهار رأی و نظر، خود را آزاد می‌دانند و پیوسته رهنمودهای خرد و اندیشه را پیش‌رو خود قرار داده‌اند، برخلاف محدثین که فقط به ظواهر احادیث وارده تمسک می‌جویند به‌شرط آنکه در انتخاب آن دقّت شده و از راه صحیح به‌دست آمده باشد.

با ۱۱۴ سوره، بی کم و کاست و هرکس به ما نسبت دهد که قرآن را بیش از این می‌دانیم، دروغگوست»[۱].

۲. عمید طائفه محمد بن محمد بن نعمان، معروف به شیخ مفید (متوفای ۴۱۳) درکتاب پر ارج خود «اوائل المقالات»، می‌گوید: «برخی از اهل امامت بر این باورند که از قرآن هرگز چیزی کم نشده‌است، نه کلمه و نه آیه و نه سوره‌ای؛ به جز آن‌چه در مصحف علی علیه‌السلام بوده و عنوان شرح و تفسیر را داشته‌است». آنگاه گوید: «این قول، نزد من به حقیقت نزدیک‌تر است از قول کسانی که گفته‌اند برخی کلمات از قرآن افتاده و رأی من همان است. و امّا زیادت در مصحف، هرگز نبوده و نیست و این مطلب اجماعی علماست؛ زیرا اگر افزوده شدن سوره‌ای مورد نظر باشد با مسألهٔ اعجاز منافات دارد و اگر افزوده شدن کلمه یا کلماتی مقصود باشد آن نیز به‌دلیل عدم رجحان مردود است، پس قرآن از هرگونه زیادتی در سلامت است. علاوه بر استدلال مذکور در این زمینه از امام‌صادق علیه‌السلام روایتی در دست دارم»[۲].

۳. علم الهدی سید مرتضی علی بن الحسین (متوفای ۴۳۶) در جوابیّهٔ اول از مسایل رسالهٔ طرابلسیّات می‌گوید: «علم به صحّت نقل قرآن مانند علم به‌وجود شهرهای بزرگ و حوادث تاریخی معروف و کتاب‌های مشهور جهان و اشعار شعرای عرب است؛ زیرا عنایت به قرآن، پیوسته بیش از امور یاد شده بوده‌است...».

۴. شیخ الطائفه ابوجعفر محمد بن الحسن طوسی (متوفای ۴۶۰) در مقدمهٔ تفسیر نفیس خود «التبیان» آورده‌است: «احتمال زیادت در قرآن به‌طور کلی منتفی است؛ زیرا اجماع امّت بر عدم زیادت است و اما نقیصه، این عقیده نیز با ظاهر آرای مسلمین مخالف است و همین شایستهٔ مذهب ماست که هرگز در قرآن زیادتی و نقصی رخ نداده است. کلام سید مرتضی و ظاهر روایات اهل‌بیت بر همین دلالت دارد...»[۳].

---

۱. ر. ک: اعتقادات شیخ صدوق همراه با شرح باب حادی عشر؛ ص ۹۴ـ۹۳.
۲. أوائل المقالات، ص ۵۶ـ۵۴. شاید مقصود از روایت یاد شده همان‌هایی باشد که یادآور شدیم.
۳. التبیان، ج ۱، مقدمه، ص ۳.

۵. جمال الدین ابو منصور حسن بن یوسف بن المطهر، علامۀ حلّی(متوفای ۷۲۶) در «أجوبة المسائل المُهَنّاوية» در جواب سید مهنّا گوید: «حق آن است که هرگز تبدیل، تأخیر و تقدیم در قرآن رخ نداده است. هم‌چنین زیادت و نقصی برآن وارد نشده‌است. پناه می‌برم به خدا از این‌که کسی چنین چیزی را باور داشته‌باشد؛ زیرا موجب طعن در معجزۀ جاوید اسلام می‌شود و اساس نبوّت را متزلزل می‌کند»[1].

برای این‌که نقل اقوال علما موجب طولانی شدن بحث نشود، در این‌جا فقط به نام و آدرس گفتار دانش‌مندان نامی شیعه بسنده می‌کنیم[2]:

علامه‌ابوعلی فضل‌بن‌حسن طبرسی (متوفای ۵۴۸)، مجمع‌البیان، ج ۱،ص ۱۵.

محقق اردبیلی (متوفای ۹۹۳)، مجمع الفائدة، ج ۲، ص ۲۱۸.

شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء (متوفای ۱۲۲۸)، کشف الغطاء و رسالۀ الحق المبین، ص ۱۱.

شیخ محمدحسین‌آل‌کاشف‌الغطاء(متوفای ۱۳۷۳). أصل الشیعة و أصولها، ص ۱۳۳.

فیض کاشانی محمد محسن (متوفای ۱۰۹۰)، مقدمۀ ششم تفسیر صافی و علم الیقین، ج ۱، ص ۵۶۵ و وافی، ج ۲، ص ۲۷۴ ـ ۲۷۳.

خاتم المحدثین شیخ حرّ عاملی، صاحب وسایل الشیعة (متوفای ۱۱۰۴) در رسالۀ فارسی که به همین منظور نوشته است، طبق نقل شیخ رحمت‌الله دهلوی در کتاب پرارزش خود؛ اظهار الحق، ج ۲، ص ۲۰۸ و الفصول المهمة، سید شرف الدین، ص ۱۶۶.

علامه شیخ محمد جواد بلاغی (متوفای ۱۳۵۳)، آلاء الرحمان، ج ۱، ص ۲۷ ـ ۲۵.

محقق ثانی شیخ علی بن عبدالعالی کرکی (متوفای ۹۴۰) در رساله‌ای که به همین منظور نوشته است؛ طبق نقل سید محسن اعرجی در کتاب اصولی خود:

---

۱. أجوبة المسائل المهناويّة، ص ۱۲۱، مسألۀ ۱۳.

۲. بیانات این بزرگان را به تفصیل در صيانة القرآن من التحريف آورده‌ایم.

شرح وافیه (خطی).

سید شرف الدین عاملی (متوفای ۱۳۸۱)، الفصول المهمة، ص ۱۶۳ و نیز در کتاب ردّیهٔ خود بر مسایل موسی جارالله، ص ۲۸.

سید محسن امین عاملی (متوفای ۱۳۷۱)، أعیان الشیعة، ج ۱، ص ۴۱.

علامهٔ امینی شیخ عبدالحسین تبریزی، الغدیر، ج ۳، ص ۱۰۱.

علامهٔ طباطبایی (متوفای ۱۴۰۲)، المیزان، ج ۱۲، ص ۱۳۷ - ۱۰۶.

امام خمینی‌ﷺ در کتاب «تهذیب الاصول»، ج ۲، ص ۱۶۵ و نیز در «انوار الهدایة» شرح کفایةالاصول، ج ۱، ص ۲۴۵ که با کمال حدّت و شدّت از موضع پاک بزرگان شیعه در این‌باره دفاع نموده و از بی ارزشی گفته‌های حاجی نوری پرده برداشته است.

آیت الله سید ابوالقاسم خویی‌ﷺ در مقدمهٔ تفسیر خود «البیان»، ص ۲۵۸ - ۲۱۵. با دلایل متین و استوار از ساحت قدس قرآن دفاع کرده هرگونه اتهام قول به تحریف را از شیعه ناروا دانسته که این نوشتار شمّه‌ای از بیانات روشن و مستدل این استاد بزرگ‌وار است.

ردّ اتهام

بسیاری از بزرگان علمای اهل سنت، که منصفانه مسألهٔ تحریف را بررسی کرده‌اند، شیعهٔ امامیّه را از تهمت قول به تحریف مبرّا دانسته‌اند. اولین کسی که شهادت به نزاهت موضع شیعه داده است، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری(متوفای ۳۲۴)، شیخ اشاعره و بنیانگذار مکتب اشعری است که تمامی جهان تسنّن، امروزه پیرو این مکتب هستند. وی در این زمینه چنین می‌گوید:

«شیعهٔ امامیه دو دسته‌اند: یک دسته کوته‌نظرانِ ظاهربین که فاقد اندیشه‌اند و در مسایل دینی دارای نظر و آرای عمیق نیستند. اینان قایل به تحریف در جهت نقص برخی کلمات بوده‌اند و دلیل آنان روایاتی است که نزد محققین طائفه فاقد اعتبار است؛ ولی همین دسته نسبت به زیادتی در قرآن، به‌کلی منکرند و می‌گویند: هرگز درِ قرآن زیادتی رخ نداده است. دستهٔ دوم، محققین و صاحبانِ نظر و اجتهادند که

هر دو جهت زیادت و نقص را منکرند. آنان می‌گویند قرآن هم‌چنان که بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده تاکنون دست نخورده است و ازگزند تحریف، به‌طور مطلق، در امان بوده‌است، زیادت، نقص و تبدیل و تغییری در آن حاصل نشده‌است»[۱].

علامه شیخ رحمت‌الله هندی دهلوی در کتاب نفیس خود «اظهار الحق»[۲] به تفصیل در نزاهت و برائت شیعه از قول به تحریف سخن گفته‌است. مجموع گفتار او را در صیانةالقرآن آورده‌ایم. هم‌چنین استاد معاصر، محمد عبدالله درّاز درکتاب پر ارج خود، «المدخل إلی القرآن الکریم»[۳]، از شیعه دفاع نموده، ساحت آنان را از این تهمت مبرّا دانسته است. استاد شیخ محمد محمد مدنی، رئیس دانشکده الهیات دانش‌گاه الازهر در «رسالةالاسلام»[۴] به تفصیل و استشهاد فراوان از موضع شیعه دفاع کرده و به‌طور کلی این نسبت را به شیعه نسبت ظالمانه گرفته است[۵].

منشأ قول به تحریف

منشأ قول به تحریف، روایاتی است که در کتب حدیثی اهل سنت و شیعه آمده‌است، ظاهر آن روایات، به تحریف کتاب دلالت دارد و هم‌واره علما و محققان شیعه و سنی در صدد چاره‌جویی این‌گونه روایات بوده‌اند. این روایات یا سندهای ضعیف و فاقد اعتبار دارند یا دلالت‌های نارسا و قابل تأویل. در کتب اصولی و کلامی این روایات به‌طور کلی مردود شناخته شده‌است. علامه شیخ محمد جواد بلاغی در مقدمۀ تفسیر «آلاءالرحمان» می‌گوید:

«در جملۀ روایاتی که حاجی نوری در این‌باره آورده است، روایاتی وجود دارد که هرگز احتمال صدق آن‌ها نمی‌رود. برخی از نظر مفهوم اختلاف بسیار دارند و به تنافی و تعارض منتهی می‌گردند. به‌علاوه سند بیش‌تر این روایات به کسانی باز

---

۱. ر.ک: ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، مقالات الإسلامیین، ج ۱، ص ۱۲۰ ـ ۱۱۹. صیانةالقرآن من التحریف، ص ۸۱ ـ ۷۹.

۲. اظهارالحق، ج ۲، ص ۲۰۹ ـ ۲۰۶.

۳. المدخل إلی القرآن الکریم، ص ۴۰ ـ ۳۹.

۴. رسالةالاسلام، شمارۀ ۴۴، ص ۳۸۵ ـ ۳۸۲.

۵. ر.ک: صیانةالقرآن من التحریف.

می‌گردد که علما آنان را به ضعف گفتار، فساد مذهب و جفا در روایت وصف کرده‌اند و یا برخی از آن‌ها به‌دروغ‌گویی و دروغ‌پردازی شهرت دارند که هرگز روایت از آنان جایز نیست. گروهی حتی دربارهٔ ائمه حالت توقف داشته و با آنان دشمنی می‌کردند. این اوصاف خود کافی است که روایت این افراد قابل اعتماد نباشد»[۱].

این‌جانب با بررسی تمام این روایات، چه منقول از اهل سنت و چه منقول از شیعه، چنین یافتم که این قبیل روایات که مایهٔ طعن بر شریعت است، غالباً مجعول و به‌دست دشمنان دین ساخته و پرداخته شده‌است یا آن‌که قابل تأویل به‌وجوه دیگر است و ربطی به مسأله تحریف ندارد. در این‌جا لازم است به برخی از این روایات اشاره شود.

روایات اهل سنت

در میان اهل سنت گروهی صرفاً به جمع حدیث می‌پرداختند و کمتر به جنبهٔ محتوا اهمیّت می‌دادند؛ یعنی آن‌چه در نظر این گروه اهمیت داشت جمع‌آوری گفتار سابقین بود و تمام ارزش را در کمیّت و حجم به‌دست آمده در این راه می‌دانستند. لذا بیش‌تر کوشش داشتند تا مقدار احادیث به‌دست آمدهٔ آنان، بدون توجه به محتوا، بیش‌تر باشد. ازاین‌رو در میان احادیث گرد آمدهٔ ایشان، صحیح و سقیم خلط شده‌است و احیاناً مطالب بیهودهٔ بسیاری به چشم می‌خورد. این گروه درگذشته به‌نام «حَشْویّه» خوانده می‌شدند و امروزه به‌نام «سلفیون»[۲] معروفند. چنان‌که در میان شیعه گروه مشابهی وجود داشته و دارد که به‌نام «اخباریون» شناخته شده‌اند. بیش‌تر و شاید تمام روایات تحریف، به‌دست این گروه جمع،

---

۱. تفسیر آلاءالرحمان، ج ۱، ص ۲۵.

۲. سلفیون به کسانی گفته می‌شود که صرفاً خود را پیرو سلف (گذشتگان) می‌دانند و هرچه از آن‌ها برسد، چه راست و چه دروغ، آن‌را سرلوحهٔ زندگی خود قرار می‌دهند و هرگز قدرت تشخیص صحیح از سقیم را ندارند و اجازهٔ تشخیص را نیز به کسی نمی‌دهند. اینان امروزه قسمتی از «وهابیون» را تشکیل می‌دهند.

تدوین، ثبت و ضبط شده‌است و نباید کار این دو گروه را به‌حساب محققان و اهل نظر از اهل سنت و شیعه گذاشت. اکنون برخی ازاین‌روایات را در ذیل می‌آوریم:

۱. آیهٔ رَجْم: در قرآن، حکم به رجم نیامده‌است. فقط به جَلْد (تازیانه زدن زانی و زانیه) اشاره شده‌است؛ بنابراین رجم زانی و زانیه در شرایط خاصی[1] در سنت وارد شده و مورد اجماع امّت است؛ ولی عمربن‌الخطاب گمان می‌کرد که در قرآن آیهٔ رجم وجود داشته و این آیه موقع جمع‌آوری قرآن از قلم افتاده‌است، لذا هم‌واره می‌کوشید درج آن‌را به صحابه بپذیراند. به‌طوری که قبلاً ذکر شد هنگام جمع قرآن به‌وسیلهٔ زید بن ثابت، عمر خواست نظر خود را به جمع بقبولاند و عبارت «الشیخ و الشیخة إذا زنیا فارجموهما ألبتة نکالاً من الله والله عزیز حکیم؛ پیرمرد و پیرزنی اگر زنا کردند آنان را سنگ‌سار کنید. عقوبتی است از جانب خدا و خدا عزیز و حکیم است» را به‌عنوان آیه در قرآن قرار دهد. به‌طور معمول از وی شاهد طلبیدند او نتوانست شاهد بیاورد، لذا پذیرفته نشد؛ ولی عمر پیوسته در این اندیشه بود که‌بر مردم عرضه کند و به گمان خود حجّت را بر مردم تمام کند. در آخرین روزهای حیات خود، بالای منبر تأکید نمود: «ای مردم! مبادا روز قیامت بگویید عمر به ما نگفت. خدایا شاهد باش که گفتم و عرضه کردم ولی کسی آن‌را نپذیرفت»[2].

ظاهراً، عمر حدیثی را با آیهٔ قرآن اشتباه گرفته است؛ زیرا زید بن ثابت می‌گوید شنیدم که پیامبرﷺ فرمود: «شیخ و شیخه اگر زنا کردند آنان را سنگ‌سار کنید». ممکن است عمر نیز آن‌را از پیامبر شنیده است و گمان کرده آیهٔ قرآنی است که پیامبر تلاوت می‌فرماید.

۲. آیهٔ رغبت: عمر، گمان داشت که در قرآن آیه‌ای با این نام وجود داشته و ساقط شده‌است. او می‌گفت یکی از آیاتی که در قرآن می‌خواندیم این آیه بود: «أن لا ترغبوا عن آبائکم فإنّه کفر بکم أن ترغبوا عن آبائکم»[3] محتمل است عبارت

---

۱. زناکار اگر دست‌رسی به حلال داشته و راه حرام پیموده، سنگ‌سار می‌شود و گرنه تازیانه می‌خورد.

۲. ر . ک: صحیح‌بخاری، ج ۸، ص ۲۱۱ ـ ۲۰۸. صحیح مسلم؛ ج ۴، ص ۱۶۷ و ج ۵، ص ۱۱۶. مسند احمد، ج ۱، ص ۲۳ و ج ۵، ص ۱۳۲ و ۱۸۳. ابوداود (حدود ۲۳). ترمذی (حدود ۷). ابن ماجه (حدود ۹). دارمی(حدود ۱۶). موطأ (حدود ۱۰). تمامی کتب صحاح اهل سنت حدیث آیهٔ رجم را آورده‌اند.

۳. صحیح بخاری، ج ۸، ص ۲۱۱ ـ ۲۰۸. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷ و ج۵، ص ۱۱۶.

مذکور حدیثی بوده باشد که از پیامبر شنیده شده امّا او گمان برده که آیهٔ قرآنی است که تلاوت می‌گردد.

۳. آیهٔ جهاد: عمر هم‌چنین گمان می‌برد که این عبارت آیهٔ قرآنی بوده واز قرآن ساقط شده‌است: «أن جاهدوا کما جاهدتم أوّل مرة»[۱].

۴. آیهٔ فراش: طبق گمان عمر عبارت «الولد للفراش و للعاهر الحجر»[۲] از آیات قرآنی بوده‌است در حالی که حدیث متواتری است از پیامبر اکرم ﷺ که فرزند، از آنِ صاحب فراش (رخت‌خواب، کنایه از شوهر شرعی) است و عاهر (زانی) را نصیبی نیست.

۵. عدد حروف قرآن: عمر را گمان برآن بود که حروف قرآن ۱/۰۲۷/۰۰۰ است در صورتی‌که عدد موجود بیش از ۳۲۳/۶۷۱ نیست. از وی روایت شده‌است: «قرآن دارای هزار هزار حرف و بیست و هفت هزار حرف است. هرکه قرآن را برای خدا و با صبر و حوصله بخواند، در مقابل هر حرف یک زوجه از حورالعین به او می‌دهند»[۳]. ذهبی گوید: «این خبر باطل را فقط محمدبن‌عبید نقل کرده است در حالی که به وی اعتمادی نیست»[۴].

۶. عبدالله فرزند عمر چنین می‌پنداشت که بسیاری از آیه‌های قرآن از میان رفته است. او چنین می‌گفت: «کسی از شما نگوید که تمامی قرآن را فراگرفته‌ام، ازکجا می‌داند تمامی قرآن کدام است؟ در صورتی‌که بسیاری از قرآن از میان رفته است. بلکه باید بگوید آن‌چه هست فراگرفته‌ام»[۵].

۷. برخی گمان می‌کردند که در جنگ یَمامَه (در سال اول خلافت ابوبکر با کشته شدن بسیاری از صحابه، بخشی از قرآن نابود شده‌است؛ زیرا عالمان قرآن در این جنگ کشته شدند و پس از آنان کسی ندانست سرنوشت آن مقدار از قرآن که هم‌راه آنان بود به کجا انجامید و هرگز کسی آن‌را در قرآن (مصحف موجود) ننوشت و ثبت

---

۱. الدر المنثور، ج ۱، ص ۱۰۶.

۲. ر.ک: الدر المنثور؛ ج ۱، ص ۱۰۶. فتح الباری، ج ۱۲، ص ۱۲۷. تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۲۶۱. البرهان، ج ۲، ص ۳۷ ـ ۳۶.

۳. الاتقان، ج ۱، ص ۱۹۸.

۴. میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۶۳۹.

۵. الاتقان، ج ۳، ص ۷۲.

ننمود... ابن ابی داود این مطلب را از ابن شهاب آورده است[۱].

۸. در مصحفی که عایشه برای خود انتخاب کرده بود، زیادتی بود که در دیگر مصحف‌ها وجود نداشت و آن عبارت چنین بود: «إن الله و ملائکته یصلّون علی النبي یا أیّها الذین آمنوا صلّوا علیه و سلّموا تسلیماً و علی الذین یصلّون الصفوف الأولی». حمیده دختر ابی یونس، خدمت‌گزار عایشه، می‌گوید: «البته این تا موقعی بود که عثمان مصحف‌ها را تغییر نداده بود»[۲].

۹. عایشه گمان می‌کرد در قرآن آیه‌ای بوده‌است که مقدار شیرخوارگی را که موجب حرمت (رضعات محرّمه) می‌شود تعیین می‌کرد؛ ولی موقع اشتغال به دفن پیامبرﷺ گوسفندی وارد اتاق وی شده‌است و صفحاتی را که مشتمل بر آیۀ رضعات بود جویده و خورده است! آن آیه ابتدا چنین بود: «عشر رضعات یحرّمن» ولی بعداً با آیۀ «خمس رضعات یحرّمن» نسخ شد. عایشه گوید: «موقع وفات پیامبرﷺ این دو آیه، جزء آیات قرآن تلاوت می‌گردید»[۳].

۱۰. ابوموسی اشعری، گمان می‌برد در قرآن سوره‌ای وجود داشته معادل سورۀ برائت و سورۀ دیگری معادل سوره‌های «مسبّحات»، که این سوره‌ها از قرآن ساقط شده و از بین رفته است. او می‌گوید: فعلاً یکی از آیات سورۀ معادل برائت را بیاد دارم: «لو کان لابن آدم و ادیان من مالٍ لا بتغی وادیاً ثالثاً و لا یملأ جوف ابن آدم إلّا التراب». ابو موسی ظاهراً حدیث وارد را با قرآن اشتباه گرفته است و نیز می‌گوید: از سورۀ مفقود شدۀ هم‌ردیف مسبّحات آیه‌ای را به یاد دارم: «یا أیّها الذین آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتکتب شهادة في أعناقکم فتسألون عنها یوم القیامة»[۴]؛ ولی این عبارت‌ها از احادیث قدسی است که به گمان ابوموسی از قرآن است[۵].

۱۱. به صحابی جلیل اُبیّ بن کعب نسبت داده‌اند که گفته‌است: «سورۀ احزاب که فعلاً دارای ۷۳ آیه است، معادل سورۀ بقره بوده و حدود ۲۸۶ آیه داشت». این گفتار را به عایشه نیز نسبت داده‌اند که شاید غرض او تحریک مردم علیه عثمان

---

۱. منتخب کنزالعمال، در حاشیه مسند احمد، ج ۲، ص ۵۰.
۲. الاتقان، ج ۳، ص ۷۳.
۳. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۶۷. دارمی، ج ۲، ص ۱۵۷. ابوداود، ج ۱، ص ۲۲۴.
۴. صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۲۰.
۵. ر.ک: مسند احمد، ج ۵، ص ۲۱۹.

بود[۱].

۱۲. مالک بن انس گمان می‌کرد که بیش از یک چهام از سورهٔ برائت باقی نمانده است. او می‌گوید: «این سوره هم‌آورد سورهٔ بقره بوده و از اول آن، مقدار زیادی افتاده است و بسم الله الرحمان الرحیم نیز جزء آیات ساقط شده‌است» در این زمینه روایات بسیاری آورده‌اند که همگی ناتوانی ذهن ناقل را می‌رساند[۲].

فاجعهٔ کتاب الفرقان

متأسفانه مشکلی که این‌گونه روایات به بار آورده این است که عدّه‌ای آنان را باور داشته و ترتیب اثر داده‌اند. آنان معتقد شده‌اند که بعد از رحلت پیامبر تا موقع خلافت عثمان که یک‌سان کردن مصاحف انجام گرفت، آیه‌ها و سوره‌هایی از قرآن کم یا برآن افزوده شده‌است و این همان تحریف در قرآن است که ضرورت دینی بر خلاف آن حکم می‌کند.

یکی از کسانی که تحت تأثیر این‌گونه باورهای ناروا قرار گرفته محیی الدین ابن عربی (متوفای ۶۳۸)، صاحب کتاب «فتوحات مکیّه» است. او بر این باور بوده که قرآن دست‌خوش تحریف گردیده، چیزهایی از آن کم شده‌است. گوید: «اگر نبود افراد ضعیف دل که زود می‌لغزند و اعتقادشان متزلزل می‌شود و حکمت چنین کاری را مجاز نمی‌شمرد هرآینه روشن می‌کردم تمامی آن‌چه را که از مصحف عثمان ساقط شده‌است...»[۳]. ①

ولی از همه ناگوارتر، کتابی است به‌نام «الفرقان» که در عصر اخیر، به‌دست نویسندهٔ مصری، محمد محمد عبداللطیف معروف به ابن الخطیب، از علمای معروف مصر، نوشته شده‌است. در این کتاب این باورهای نادرست جمع‌آوری شده و برآن‌ها صحّه گذاشته شده‌است و به صرف این‌که در صحاح سته آمده، صحیح دانسته شده‌است. این کتاب در مصر، غوغایی برپا کرد و مردم علیه آن

---

۱. مسند احمد، ج ۵، ص ۱۳۲. الاتقان، ج ۲، ص ۷۲. صیانةالقرآن من التحریف، ص ۱۷۱ ـ ۱۷۰.
۲. الاتقان، ج ۱، ص ۱۸۴. المستدرک، ج ۲، ص ۳۳۱ ـ ۳۳۰. الدر المنثور، ج ۳، ص ۲۰۹.
۳. به نقل از شیخ عبدالوهاب شعرانی در کتاب «الکبریت الأحمر» که در بیان آرا و عقاید شیخ اکبر نوشته و در حاشیهٔ کتاب «الیواقیت و الجواهر»، ج ۱، ص ۱۳۹، چاپ شده‌است. (چاپ مصطفیٰ البابی ـ مصر ۱۹۵۹ م).

شوریدند تا آنکه دانشگاه الازهر از دولت تقاضای مصادرۀ کتاب را کرد و نسخه‌های پخش نشده مصادره شد، ولی در همان مدت کوتاه، کتاب اثر سوء خود راگذاشت و در جهان منتشر شد؛ نسخه‌هایی از آن کتاب در قم فعلاً موجود است و اخیراً در تیراژی بالا در لبنان چاپ و منتشر گردید!

نویسندۀ این کتاب معتقد است علاوه بر تغییرات و تحریفاتی که پیش از عثمان در قرآن رخ داده است پس از آن نیز، به‌دست حجاج در دوازده جای قرآن تغییرات اساسی رخ داد و بر خلاف آن‌چه در زمان عثمان بوده، ثبت شده‌است. مثلاً می‌گوید: در قصۀ نوح در سوره شعراء «مِنَ الْمُخْرَجِين»[1] بود، و در قصّۀ لوط «مِنَ المَرْجومِينَ»[2] ولی حجاج آن‌را تغییر داد و «مِنَ الْمَرجُومِينَ» را در قصۀ نوح آورد و «مِنَ المُخْرَجِين» را در قصۀ لوط که اکنون بر همین منوال است[3].

روایات اِمامیّه

نخستین کسی که در این زمینه کتاب نوشت و مسألۀ تحریف را مطرح نمود، سید نعمت‌الله جزایری (متوفای ۱۱۱۲) بود که در کتاب «منبع الحیاة» (چاپ بغداد و بیروت) این مسأله را مورد بحث قرار داد و با دلایل چندی در صدد اثبات تحریف قرآن برآمد؛ سپس (بعد ازگذشت بیش از ۲۰۰ سال) حاجی نوری (متوفای ۱۳۲۰) کتاب «فصل الخطاب» را نوشت و مجموعۀ روایاتی را در این زمینه عرضه داشت که اساساً فاقد اعتبار و بیش‌تر فاقد دلالت بر مقصود ایشان است. ذیلاً نمونه‌های برجسته‌ای از آن‌ها را می‌آوریم:

سید جزایری در این زمینه می‌گوید: «روایات مستفیضه بلکه متواتره[4] دلالت دارند که قرآن دست‌خوش تحریف گردیده». أوّلین و عمده‌ترین روایتی را که مورد استناد قرار می‌دهد، روایت فاقد سندی است که ازکتاب مجهول الحال «احتجاج»

---

۱. شعراء ۲۶: ۱۶۷.
۲. شعراء۲۶: ۱۱۶.
۳. الفرقان، ص ۵۲ ـ ۵۰.
۴. استفاضه در موردی گفته می‌شود که روایات فراوان وارد شده‌باشد ولی به سر حدّ تواتر قطعی نرسیده باشد. ولی تواتر در موردی است که کثرت روایات به حدّی است که موجب قطع و یقین می‌گردد ـ (ر. ک الأنوار النعمانیّة، تألیف سیّدجزایری، ج ۲، ص ۳۵۷).

نقل می‌کند که از امیرمؤمنان علیه السلام پرسیده شد که تناسب میان صدر و ذیل این آیه چیست «**وَ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ لاٰ تُقْسِطوا في الْيَتامىٰ فَانْكِحوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنىٰ وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ**[1]؛ و اگر در اجرای عدالت دربارهٔ اموال یتیمان [که نزد شما سپرده شده] بیم‌ناکید، پس هرچه از زنان که شما را پسند افتاد، دو یا سه یا چهار به هم‌سری اختیارکنید». آن‌گاه حضرت فرموده باشند که بیش از یک سوم قرآن از این آیه افتاده است[2] و روایاتی از این قبیل که در ذیل استدلالات حاجی نوری می‌آوریم.

اکنون به بررسی این روایت که عمده شاهد سیّد و دیگران (کسانی که بی‌اندیشه قایل به تحریف شده‌اند) است می‌پردازیم، تا ارزش این‌گونه روایات روشن شود:

اولاً: کتاب احتجاج منسوب به طبرسی، به‌طورکلی روایات آن فاقد سند است.

ثانیاً: مؤلّف این کتاب تاکنون مجهول الهویّه و ناشناخته است و مشخص نیست کدام طبرسی، زیرا طبرسی معرّب «تفرشی» کسی است که از اهل تفرش باشد. اکنون کدام یک از تفرشیان این کتاب را نوشته معلوم نیست. برخی گمان برده‌اند که صاحب «مجمع البیان» یا فرزند یا نوهٔ او است. ولی مگر می‌شود منسوب بودن به یک شهرستان، که افراد آن از شمارش بیرون است، موجب شود تا آنان را یکی بدانیم!

ثالثاً: متن روایت مشوّش و قابل پذیرش نیست، زیرا اسقاط بیش از یک سوم قرآن یعنی بیش از دو هزار آیه[3] از وسط یک آیه را افاده می‌کند! چگونه ممکن است تصورکنیم که دو هزار آیه در متن یک آیه جای داشته است؟!

رابعاً: تناسب میان صدر و ذیل آیه ـ با مراجعه به شأن نزول و اقوال مفسرین ـ روشن است، زیرا مسلمانان در صدر اسلام که هم‌واره در جنگ با کفار و مشرکین بودند و سربازان شهید که بیش‌تر جوان بودند، از خود فرزندان خردسال و اموالی باقی می‌گذارند، هم‌چنین هم‌سران بیوه و جوان از آنان باقی می‌ماند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سرپرستی ایتام و اموال آنان را به افراد متعهد واگذار می‌کرد، اینان بیم آن

---

۱. نساء ۴: ۳.

۲. رسالهٔ «منبع الحیاة» سید جزایری چاپ بغداد، ص ۷۰ ـ ۶۸ و چاپ بیروت، ص ۶۹ ـ ۶۶.

۳. زیرا مجموع آیات قرآن اکنون ۶۲۳۶ آیه است.

داشتند که مبادا تصرف ناروایی در آن اموال بشود و دربارهٔ رعایت حال ایتام کوتاه آیند. لذا یکی از راه‌های چاره سازی ازدواج با هم‌سران شهیدان بود، که در آن صورت، اموال بازمانده حالت اشتراک در مصرف پیداکرده و رضایت صاحبان مال، خود به خود جلب می‌گردید. یکی از اسباب جواز تعدّد زوجات همین أمر است که یک ضرورت و چاره‌جویی اجتماعی است. هم فرزندان خردسال شهیدان تحت حمایت و عنایت بیش‌تری قرار می‌گیرند و هم شبههٔ تصرّف در اموال ایتام مرتفع می‌شود. علاوه که جلوی فسادهایی که ممکن است از بی شوهر ماندن بیوه‌های جوان پیش آید گرفته می‌شود.

البته این‌ها مسایلی است که قایلین به تحریف درک نکرده و چشم بسته به هر خار و خَسَکی چنگ زده‌اند.

حاجی نوری، برای آن‌که ثقةالاسلام محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۸) را از قایلین به تحریف معرفی کند، روایات وارده در کتاب شریف کافی را یادآور می‌شود و برای نمونه یکی از ابواب اصول کافی را ارائه می‌دهد تا ثابت کند مرحوم کلینی قایل به تحریف قرآن است و اختصاص یک باب ازکتاب به این امر را دلیل بر مدعای خود گرفته است[1]. ما اکنون آن باب را با تمام روایاتش ـ که شش روایت است ـ می‌آوریم تا صحت و سقم این نسبت کاملاً روشن شود.

مرحوم کلینی آن باب را با این عنوان مطرح کرده است:

«باب أنّه لم یجمع القرآن کلّه اِلّا الأئمةعليهم‌السلام و أنّهم یعلمون علمه کلّه؛ قرآن را کسی جز أئمهعليهم‌السلام جمع نکرده است و آنانند که تمامی علوم قرآن را می‌دانند».

روشن است که مقصود، جمع کردن تمامی تفسیر و تأویل قرآن است؛ زیرا قسمت دوم عبارت فوق، قسمت اول را توضیح می‌دهد: و آنانند که تمامی علوم قرآن را می‌دانند. این همان معنای جمع کردن تمامی قرآن است. سپس روایاتی را آورده است که عبارتند از:

حدیث اول: «ما ادّعی أحد من الناس أنّه جمع القرآن کلّه کما أُنزل إلّاکذّاب و ما جمعه و حفظه کما نزّله اللّه تعالی إلّا علي بن أبي طالب و الأئمة من بعده صلوات‌الله

---

۱. ر.ک: فصل الخطاب، مقدمهٔ سوم، ص ۲۵.

علیهم؛ هرکس ادعا کند قرآن را همان‌گونه که نازل شده، جمع کرده است دروغ‌گوست؛ زیرا کسی جز علی و ائمهٔ پس از وی قرآن را آن‌گونه که نازل شده جمع و حفظ نکرده‌است».

مقصود از «همان‌گونه که نازل شده» معنا و تفسیر صحیح آن است؛ یعنی به همان معنی و تفسیری که خدا خواسته است به‌علاوه مراد روایت، لفظ و عبارت قرآن نیست؛ زیرا قرآنی که حضرت علی ﷺ گردآورده بود، علاوه بر رعایت ترتیب نزول، در مواردی توضیحاتی داشت و یا شرح برخی از مبهمات و تفسیر برخی معضلات و اشاره به مواقع نزول و مناسبات و دیگر شؤون تفسیری را دارا بود که مصحف موجود، که به‌دست دیگر صحابه جمع‌آوری شد، از آن خالی بود. آن مصحف سپس در دست ائمه و اکنون نزد حضرت حجّت است و تاکنون کسی بدان دست نیافته است؛ ازاین‌رو حضرت صادق ﷺ می‌فرماید: «هرکس ادعا کند، قرآن را آن‌گونه که نازل شده جمع و ضبط کرده است جز علی و خاندان او، دروغ گفته‌است». پس این مطلب با مسأله تحریف ارتباطی ندارد.

حدیث دوم: «ما يستطيع أحد أن يدّعي أنّ عنده جميع‌القرآن كلّه ظاهره و باطنه غيرالأوصياء؛ هیچ کس را یارای این سخن نیست که مدعی شود تمامی قرآن را داراست ، ظاهر و باطن آن را، جز اوصیاء».

در این حدیث به‌خوبی روشن است که مقصود از تمامی قرآن، همان تمامی علم قرآن، علم به ظاهر و علم به باطن است، پس علوم قرآنی به‌طور کلی، چه علوم ظاهری و چه علوم باطنی (تفسیر و تأویل قرآن) جملگی نزد اوصیای به‌حق است و این مطلب، هرگز با مسألهٔ تحریف اصطلاحی ارتباطی ندارد.

حدیث سوم: «أُوتينا تفسير القرآن و أحكامه؛ علم تفسیر و علم به احکام قرآن، کاملاً به ما داده شده‌است».

حدیث چهارم: «إنّي لأعلم كتاب الله من أوّله إلى آخره، كأنّه في كفّي؛ به تمامی قرآن آگاهی دارم، از اول تا آخر، گویی در کف دستم قرار دارد».

حدیث پنجم: «و عندنا والله علم الكتاب كلّه؛ به‌خدا قسم که علم به تمامی کتاب نزد ماست»؛ یعنی به تمام علوم و معارف قرآنی آگاهی داریم.

حدیث ششم: در تفسیر آیۀ «وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتابِ»[1] فرمودند: «إیّانا عنی»؛ یعنی آن کس که علم کتاب را داراست ما هستیم و ما مقصودیم.

به‌طوری که ملاحظه می‌شود همۀ احادیثی که ذکر شد، حکایت از علم و آگاهی به تمامی معارف قرآن دارد و ارتباطی با مسأله تحریف قرآن ندارد.

حاجی نوری به پیروی از سید جزایری دست به نقل روایاتی زده که عموماً از کتاب‌های فاقد اعتبار نقل شده‌است. آن کتاب‌ها عبارتند از:

۱. رساله‌ای در محکم و متشابه قرآن، که تاکنون روشن نشده نویسندۀ آن کیست.

۲. کتاب السقیفة منسوب به سلیم بن قیس، که مورد دست‌برد قرار گرفته و از اعتبار ساقط گشته است.

۳. کتاب قرائات احمد بن محمد سیاری که خود ضعیف الحال و غیر قابل اعتماد شناخته شده‌است.

۴. تفسیر ابی الجارود که از غُلات و مورد لعن امام‌صادق علیه السلام قرار گرفته است.

۵. تفسیر منسوب به علی بن ابراهیم قمی که تألیف او نیست بلکه از دیگران است و مورد دست‌برد قرار گرفته است.

۶. کتاب استغاثة علی بن احمد کوفی که فاسد المذهب معرفی شده‌است.

۷. کتاب احتجاج طبرسی که فاقد سند و مؤلف آن مجهول است، چنان‌که اشارت رفت.

۸. تفسیر منسوب به امام‌حسن عسکری علیه السلام که نسبت جعلی است و فاقد سند اعتبار است.

۹. برخی از تفاسیر فاقد سند معتبر که در نتیجه از حجیت و امکان استناد ساقط شده‌اند، مانند تفسیر عیاشی و تفسیر فرات بن ابراهیم و تفسیر ابوالعباس ماهیار.

۱۰. کتاب «دبستان المذاهب» که در قرن یازدهم هجری در فاصلۀ (۱۰۴۰ـ۱۰۶۵) نوشته شده‌است. نویسندۀ آن یکی از سران فرقه‌های زرتشتیان مهاجر به هندوستان است به‌نام «موبد کیخسرو اسفندیار» از فرزندان «آذر کیوان» مؤسّس فرقۀ «کیوانی» که ممزوجی از تعالیم وارده در کتب آسمانی است و بر دست

---

۱. رعد۱۳: ۴۳.

همین آذرکیوان جمع‌آوری شده است و در دوران سلطنت اکبرشاه تیموری (۹۶۳-۱۰۱۴) می‌زیسته است. مؤلف مذکور در شهر «پتنه» تولّد یافته و یکی از داعیان مذهب پدرش می‌باشد و هدفش جمع میان مذاهب بوده، ازاین‌رو دست به نوشتن این کتاب زده و از عقاید و آداب و رسوم مذاهب رایج جستجو کرده و یادداشت نموده است. ولی از بی‌خردی، برای جمع‌آوری آرا و عقاید مذاهب گوناگون، در ره‌گذرها و قهوه‌خانه‌ها و با تماس با افراد معمولی و ناشناس این معلومات را به‌دست آورده است و هیچ کتاب یا منبع اصیل یک مذهب را مستند قرار نداده، این کاستی و عیب بزرگ با مراجعه به کتاب روشن می‌باشد. این کتاب بی‌مایه برای اوّلین بار در سال (۱۷۸۹ م) بر دست یک انگلیسی به‌نام «فرنسیس گلادوین» ترجمه و در سال (۱۸۰۹) در «کلکتا» که زیر نفوذ انگلستان بود و با دستور حاکم انگلیسی به‌نام «ویلیام بیلی» به‌چاپ رسید. این کتاب پر از «لاطائلات» است و عمده استناد حاجی نوری دربارهٔ سورهٔ جعلی به‌نام «ولایت» می‌باشد، که از لحاظ محتوا و ادب و نظم اصلاً به لغت عرب شباهت یا تناسبی ندارد چه رسد به قرآن. در کتاب «صیانةالقرآن من التحریف» رویهٔ ناهنجار آن‌را نشان داده‌ایم[1].

این‌ها منابعی است که حاجی نوری به‌آن‌ها استناد کرده و خود می‌دانسته است که قابل استناد نیستند، ولی از باب «الغریق یتشبث بكلّ حشیش» این کتب فاقد اعتبار را مورد استناد قرار داده است.

روایاتی که در کتاب «فصل الخطاب» گردآوری کرده، ۱۱۲۲ روایت است که ۸۱۵ روایت آن از این کتاب‌های بی ارزش نقل شده‌است. از ۳۰۷ روایت باقی مانده که از کتب معتبر نقل شده ۱۰۷ روایت آن مربوط به باب قرائات است که برخی از ائمهٔ اطهار، در قرائت به‌گونهٔ دیگر قرائت کرده‌اند. روشن است که اختلاف قرائت، با مسألهٔ تحریف ارتباطی ندارد؛ زیرا اختلاف قرائات سبعه یا اربعة عشر هم‌واره در میان مسلمانان رایج بوده و هیچ کس آن‌را دلیل بر تحریف ندانسته است. نمی‌دانیم چرا حاجی نوری این اشتباه بزرگ را مرتکب شده‌است. مثلاً از مجمع‌البیان نقل می‌کند که علی علیه‌السلام در سورهٔ عادیات، «فَوَسَّطْنَ» را با تشدید «سین» خوانده است و

---

۱. ر.ک: صیانةالقرآن ص ۱۹۲ - ۱۸۷.

در سورۀ زلزال «خَيْراً يَرَهُ» را با ضم «یاء» خوانده است و در سورۀ ضحی از پیامبرﷺ نقل شده که «ما وَدَّعَكَ» را با تخفیف دال خوانده است و در سورۀ شمس، اهل مدینه و نیز امام‌صادقؑ «وَلا يَخافُ عُقْبيها» را با «یا» قرائت کرده‌اند و در سورۀ فجر، یعقوب و کسائی و سهل «وَ لا يوثِقُ» را با فتح «ثـا» قـرائت کـرده‌انـد. از ایـن قـبل قرائت‌ها که بر فرض ثبوت، امری متعارف بوده و هرگز به‌عنوان تحریف قرآن تلقی نمی‌شود و صرفاً مبین اجتهاد قراء در چگونگی قرائت قرآن است.

۲۰۰ روایت باقی‌مانده که مورد استناد اهل تحریف قرار گرفته است، غالباً بـر مسألۀ تـحریف دلالت نـدارنـد و دربـارۀ مسـایل دیگـری است. مـثلاً، روایت جابر بن عبدالله انصاری:

قال رسول‌اللهﷺ لعلي بن ابی طالب:«یا علي، الناس خلقوا من شجر شتّی و خُلقتُ أنا و أنت من شجرة واحدة، یقول‌الله تعالی: «وَ في الأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجاوِراتٌ...» - حتی بلغ - «يُسقىٰ بِماءٍ واحِدٍ...»[1]. حاجی نوری گمان گرده است که جملۀ «حتی بلغ» جزء آیه بوده و حضرت آن‌را تلاوت فرموده‌اند[2]. در صورتی‌که جملۀ مذکور، کلام راوی است، یعنی تا آن‌که رسید به این‌جا... ونیز از امام‌صادقؑ روایت شده‌است که فرمود: پدرم در نماز پس از پایان سورۀ توحید، این جمله را می‌گفت: «کذلك الله ربي» و در بعض روایات سه مرتبه مستحب است. حاجی نوری گمان کرده‌است که جملۀ مذکور، جزء سورۀ توحید بوده کـه امـام در پـایان آن‌را مـی‌گفته‌است[3]. امـا روایاتی که بر حسب ظاهر بر تحریف دلالت دارند ـ گرچه پس از تعمّق و دقّت نظر، چنین دلالتی برای آن‌ها نیست ـ به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱. روایات تفسیری، که امامؑ در خلال تلاوت آیه، بـرای تـوضیح، مـختصر تفسیری فرموده، که امثال حاجی نوری این‌گونه تفسیرهای ضمن تلاوت را جـزء قرآن فرض کرده و از آن تحریف فهمیده‌اند[4]. برای نمونه دو روایت زیر را می‌آوریم: در کافی از امام‌امیرالمؤمنینؑ روایتی نقل شده‌است که امام این آیه را تلاوت

---

۱. رعد۱۳: ۴.

۲. فصل الخطاب، ص ۲۹۶، به‌نقل از روایت اربعین ابوسعید نیشابوری، شمارۀ ۳۱.

۳. همان، ص ۳۴۹، به‌نقل از: تفسیر برهان، ج ۴، ص ۵۲۱ و ۵۲۳.

۴. همان، ص ۲۷۵.

فرمود: «وَ إذا تَوَلّىٰ سَعىٰ في الأَرْضِ لِيُفسِدَ فيها وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ...»[1]، سپس افزود: «بظلمه و سوء سريرته»؛ یعنی سعی در فساد در زمین، بر اثر ظلم و سوء نیت اوست. این جمله در ذیل آیه به‌عنوان تفسیر است نه جزء قرآن.

از امام موسی بن جعفرؑ روایت شده‌است که آیهٔ «**أُولٰئِكَ الَّذينَ يَعْلَمُ اللهُ ما في قُلوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ...**»[2] را تلاوت فرمود، سپس افزود: «فقد سبقت عليهم كلمة الشقاء...» که این جمله از حضرت به‌عنوان شرح و تفسیر است که چرا پیامبر از آنان اعراض کرد.

۲. روایاتی که در آن‌ها لفظ تحریف به‌کار رفته که مقصود تحریف معنوی و تفسیر نارواست، ولی حاجی‌نوری گمان کرده‌است که همان تحریف اصطلاحی لفظی است[3].

از پیامبر اکرمﷺ روایت شده‌است که فرمود: «يجيء يوم القيامة ثلاثة يشكون: المصحف و المسجد والعترة. يقول المصحف: يا ربّ حرّفوني و مزّقوني و يقول المسجد: يا ربّ عطّلوني و ضيّعوني و تقول العترة: يا ربّ قتلونا و طردونا؛ روز رستاخیز سه [چیز] شکایت می‌کنند: قرآن، مسجد و عترت. قرآن می‌گوید: پروردگارا! مرا تحریف کردند و پاره‌پاره نمودند و مسجد می‌گوید: پروردگارا! مرا تعطیل کردند [به مسجد نیامدند] و [حقم را] ضایع نمودند و عترت می‌گوید: پروردگارا! ما را کشتند و [از جای‌گاه خود] راندند».

گرچه در برخی نسخه‌ها به‌جای «حرّفونی» «حرّقونی» آمده ولی به هر حال اگر فرض کنیم حرّفونی صحیح است، تحریف در لغت به معنای تفسیر منحرف است و هرگز در لغت، تحریف به‌معنای اصطلاحی نیامده است. به‌علاوه، به قرینهٔ تعطیل مساجد که در آن معنای حقیقی مقصود نیست؛ زیرا مساجد به ظاهر آباد است، پس مقصود از تعطیل خالی بودن مسجد از نمازگزاران راستین است؛ تحریف در قرآن هم تغییر مسیر است و تبدیل احکام و هرگز دلیل بر تحریف لفظی نمی‌تواند باشد.

۳. روایاتی که گمان برده‌اند دلالت بر افتادگی برخی آیات دارد:

---

۱. بقره۲: ۲۰۵.
۲. نساء۴: ۶۳.
۳. فصل الخطاب، ص ۲۴ ـ ۲۳.

درکافی از امام‌صادق‌ﷺ روایت شده‌است: «إن القرآن الذي جاء به جبرائيل إلى محمدﷺ سبعة عشر ألف آية» ولی درکتاب وافی ـ‌که جامع کتب اربعه است ـ بدون تردید روایت به‌گونهٔ دیگر ازکافی آورده شده‌است: «سبعة آلاف آية»[1] ـ‌که تا حدودی هم‌آهنگ با واقع است و مرحوم فیض اهل دقّت در نقل است و در نسخه‌های کافی که فعلاً در دست است احتمال غلط می‌رود. به علاوه که در سند روایت تردید است و از این جهت قابل استناد نیست[2].

۴. روایات مربوط به ظهور حضرت حجت و آوردن قرآن جدید بر خلاف قرآن موجود. این روایات صرفاً اختلاف را در ترتیب و برخی اضافات تفسیری دانسته است، نه در اصل نصّ.

در روایت شیخ مفید آمده‌است: عن الباقرﷺ قال: «اذا قام قائم آل محمّدﷺ ضرب فساطيط لمن يعلّم الناس القرآن على ما أُنزل الله، فأصعب ما يكون على من حَفِظَهُ اليوم، لأنّه يخالف فيه التأليف[3]؛ در موقع ظهورِ حضرت ولیّ‌عصر(عج) قرآن تعلیم داده می‌شود، کار تعلیم مشکل می‌شود؛ زیرا قرآنی که حضرت آورده بر خلاف تألیف و ترتیب مصحف موجود است».

۵. روایاتی در رابطه با شأن اهل‌بیت وارد شده‌است با این مضمون که اگر در قرآن درست دقّت شود، فضایل اهل‌بیت روشن می‌شود.

از امام‌صادق‌ﷺ روایت شده‌است که فرمود: «من لم يعرف أمرنا من ا لقرآن لم يتنكّب الفتن[4]؛ هرکس امر ولایت را از قرآن به‌دست نیاورد، نمی‌تواند از فتنه‌ها در امان باشد».

اهل تحریف گمان کرده‌اند مقصود آن است که شؤون ولایت به‌صراحت در قرآن بوده و اسقاط شده‌است، در حالی که مقصود امامﷺ چنین نیست، بلکه تدبّر و تعمّق در همین قرآن موجود، موجب روشن شدن شؤون ولایت می‌شود. مثلاً دقّت در آیات أُولی‌الأمر و ذوی‌القربی و غیره، با دید انصاف، مقام شامخ ولایت را روشن

---

۱. محسن فیض کاشانی، الوافی؛ چاپ سنگی، ج ۲، (الجزء الخامس) ص ۲۷۴ و ۲۳۲ (پاورقی) و چاپ مکتبة أمیرالمؤمنین، ج ۵، ص ۱۷۸۱.
۲. ر.ک: صیانة القرآن من التحریف، ص ۲۶۷ ـ ۲۶۳.
۳. الارشاد، ص ۳۶۵.
۴. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳.

می‌سازد، گرچه مخالفین توجّهی ندارند یا نمی‌خواهند داشته باشند.

در این‌جا چند نمونه از مواردی را که خواسته‌اند فضیلتی از فضایل اهل‌بیت را که در قرآن آمده‌است نادیده بگیرند، می‌آوریم تا روشن شود که منظور از این دسته روایات نه تحریف قرآن بلکه دگرگونی در تفسیر و تحریف معنوی آیاتی است که دال بر فضیلت اهل‌بیت است:

«**قُل لاٰ اَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْراً اِلّا المَوَدَّةَ فِي الْقُرْبىٰ**[1]؛ بگو به ازای آن [رسالتم] پاداشی از شما خواستار نیستیم مگر دوست داشتن نزدیکانم [=اهل بیتم]...».

محمد بن جریر طبری در تفسیر این آیه ـ که از بارزترین آیات در شرف اهل‌بیت علیهم‌السلام است؛ زیرا مودّت آنان اجر رسالت قرارگرفته است، سعی کرده است تا پوششی روی این فضیلت بیفکند. او می‌گوید: «این آیه خطاب به قریش است تا خویشاوندی خود را با پیامبر به‌یاد آوردند، از ایشان حمایت کنند و از شر دشمنان محفوظش بدارند؛ یعنی پیامبر از قریش به‌دلیل خویشاوندی درخواست مودّت و دوستی کرد گرچه به او ایمان نیاورده‌اند». طبری در ادامه می‌گوید: «پیامبر را در تمامی قریش قرابتی بود و چون او را تکذیب کرده، با وی بیعت ننمودند، به آنان گفت: ای قوم، اگر از بیعت با من امتناع ورزیدید، لااقل خویشاوندی خود را با من مراعات کنید، مبادا اعراب دیگر از من حمایت کنند و شما نکرده باشید». آن‌گاه سه وجه دیگر بیان داشته است:

۱. درخواست دوستی و مودّت با اهل بیتش؛

۲. درخواست تقرب و نزدیک شدن به خداوند؛

۳. درخواست صلهٔ اَرحام یعنی نسبت به رحم یک‌دیگر مودت داشته باشید.

سپس برای ترجیح وجه اختیاری خود بر این سه وجه می‌گوید: «دلیل بر صحت اختیار رأی سابق، موضع «فی» در آیه است «**المودة في القربی**»؛ زیرا اگر وجه اول از وجوه سه‌گانه مراد بود، باید بدون «فی» آورده شود «مودة القربی» و اگر وجه دوم بود باید «المودة بالقربی» گفته شود و اگر وجه سوم بود باید «مودة ذي‌القربی» گفته شود»[2].

---

۱. شوری۴۲: ۲۳.

۲. ر.ک: تفسیر طبری؛ ج ۲۵، ص ۱۷ ـ ۱۵.

این تفسیر و موضع‌گیری دور از واقعیت است؛ زیرا چگونه ممکن است پیامبر از قوم مشرک و معاند خود طلب یاری کند و آن‌را اجر رسالت خود ـ که نپذیرفته‌اند ـ بیان کند؟ سخنی بسیار عجیب است! آنان رسالت او را قبول ندارند و او را تکذیب نموده‌اند، آن‌گاه پیامبر به آنان می‌گوید: «اجر رسالت مرا در خویشاوندی خود نگاه دارید و از من حمایت کنید». پیامبر ﷺ می‌داند که سرسخت‌ترین دشمنان وی از میان همان قریش بوده و هرگز عقل و حکمت او اجازه نمی‌دهد که در برابر دشمن، سرخم کند و از آنان حمایت بخواهد.

زمخشری استاد ادب عربی می‌گوید: «منظور از (فی القربی) این است که اقربین و اهل‌بیت پیامبر را در جای‌گاه مودّت و محبت خود قرار دهید و آنان را دوست بدارید؛ زیرا آنان در جای‌گاه محبت و مودت من هستند»[1].

ابن مخلوف ثعالبی در آیهٔ ولایت: «**إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاٰةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاٰةَ وَ هُمْ راٰكِعُونَ**[2]؛ سرپرست و ولی شما، تنها خداست و پیامبر او و آنان که ایمان آورده‌اند، همان کسانی که نماز را برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند» که دربارهٔ خاتم بخشی مولا امیرالمؤمنین علیه السلام نازل شده‌است و فضیلتی والا به‌شمار می‌آید، خواسته است آن‌را بپوشاند. او می‌گوید: «این آیه عمومیّت دارد، هر نمازگزار و زکات دهنده‌ای را شامل می‌شود. آری موقع نزول، مصادف با نماز علی و خاتم بخشی او بود، نه آنکه دربارهٔ او نازل شده‌باشد»[3].

عبدالله بن الزبیر هم‌واره سورهٔ دهر را ـ که بزرگ‌ترین فضیلت اهل‌بیت است ـ مکی قلم‌داد می‌کرد تا رابطهٔ آن‌را با قصّهٔ اطعام قطع کند.

خلاصه، در قرآن آیات بسیاری وجود دارد که با تعمّق نظر و دقّت کامل روشن می‌شود که دربارهٔ فضایل اهل‌بیت رسالت است، ولی متأسفانه عصبیّت چشم حق بین گروهی را فرو بسته و حقایق برای آنان آشکار نشده‌است.

امام‌صادق علیه السلام می‌فرماید: «اگر قرآن آن‌گونه که خدا خواسته و نازل کرده تلاوت شود و مورد تدبّر قرارگیرد، هرآینه ما را با نشانه‌های اِرائه شده‌اش خواهید یافت»[4].

---

۱. الکشاف، ج ۴، ص ۲۲۰ ـ ۲۱۹ و ر.ک: صیانة القرآن من التحریف، ص ۳۷۵ ـ ۳۷۲.
۲. مائده۵: ۵۵.
۳. تفسیر ثعالبی، ج ۱، ص ۴۷۱.
۴. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۳.

این‌ها نمونه‌هایی بودند از روایات شیعه که در کتب معتبر وارد شده و مورد دست‌آویز قایلین قول به تحریف قرارگرفته است، در حالی که روشن شد هیچ‌گونه ربطی به مسألهٔ تحریف ندارد.

گزارشی از کتاب «فصل الخطاب»

در پایان مناسب آمد تا گزارشی کوتاه از کتاب «فصل الخطاب» ارائه شود تا سستی کتاب و نادرستی دلایل مطرح شدهٔ در آن روشن شود.

این کتاب جنجال آفرین[1] (که در تاریخ ۲۸ / ج ۲ / ۱۲۹۲ ه تألیف و در ۱۲/شوال/۱۲۹۸ ه به‌چاپ رسیده) داری سه مقدمه و دوازده فصل و یک خاتمه است:

در مقدّمهٔ نخست روایات جمع و تألیف قرآن را که از نظر متن مختلف و گوناگونند یادآور می‌شود و متذکر می‌شود که جمع و تألیف قرآن هم‌گون با تألیف دیگر کتب نمی‌باشد و در نتیجه نمی‌توان نظم و ترتیبی که در دیگر مؤلفات است در قرآن انتظار داشت.

در مقدّمهٔ دوم انواع تغییر و تحریف متصوّر در قرآن را بیان می‌دارد که برخی ممتنع و برخی ممکن و محتمل است. در مقدّمهٔ سوم گفتار بزرگان علمای شیعه را در این بارهٔ نقل و احیاناً نقد می‌کند.

فصول دوازده گانه در واقع دلایل اثباتی او را تشکیل می‌دهد که به شرح زیراست:

---

۱. از همان روز نخست که حاجی نوری این کتاب را نوشت و چاپ گردید، در حوزه‌های علمیهٔ شیعه و سرتاسر جهان تشیّع جنجالی برپا شد و این عمل ناروای حاجی مورد انتقاد و نکوهش سخت قرارگرفت، مرحوم سید هبةالدین شهرستانی ـ از علمای بزرگ عراق ـ که در آن روزگار در حوزهٔ علمیّهٔ سامراء از طلّاب جوان و پرشور به‌شمار می‌رفت، می‌گوید: «حوزه هم‌چون دریای خروشان، علیه حاجی نوری و کتاب او به تلاطم درآمد و مجلس و محفلی نبود که علیه او نخروشد وبا زبان‌های بُرّنده و عباراتی تند او را مورد نکوهش و ملامت قرار ندهند و طوفان سهمگینی علیه او سرتاسر حوزه را فراگرفته بود». (رجوع شود به نامهٔ وی در کتاب البرهان ـ بروجردی، ص ۱۴۳). نیز از همان ابتدا کتاب‌ها و رساله‌های فراوان در ردّ آن نوشته شد که اولین آن‌ها کتاب «کشف الإرتیاب» نوشتهٔ معاصر وی شیخ محمود معروف به معرَّب تهرانی است. پس از آن پی‌درپی نوشته‌های زیادی در این‌باره عرضه شده‌است. (صیانة القرآن، ص ۱۱۵ به بعد).

در فصل اول مدّعی آن است که کتب گذشته تحریف گردیده و هر آن‌چه در امم سالفه رخ داده در این امّت نیز رخ خواهد داد.

در جواب این شبهه توضیح دادیم که مقصود از تشابه امم، در اصل کلّی رفتارهای ناهنجار و مقاومت‌های ناروای آنان در مقابلۀ با پیامبران است، نه در جزئیات و خصوصیّات مربوط به شرایط ویژۀ هر زمان. علاوه تحریفی که در کتب عهدین صورت گرفته، در رابطه با ترجمه‌ها و تفسیرهای نابجا است و اساساً مفهوم تحریف ـ در لغت و در استعمال قرآنی ـ انحراف در تفسیر و کجی معنا است. هرگز تحریف در قرآن به‌معنای تحریف لفظی که تغییر در نصّ عبارت اصل باشد، استعمال نشده‌است.

در فصل دوم گوید: «نحوۀ جمع و تألیف قرآن که پس از پیامبر انجام گرفت، طبعاً مستلزم افتادگی برخی آیات و کلمات یا جابه‌جایی آن‌ها می‌گردد».

در جای خود روشن ساختیم که تنظیم آیه‌ها در هر سوره و تکمیل هر یک از سوره‌ها در حیات پیامبر اکرمﷺ و با دستور و نظارت وی انجام گرفته است، لذا نظم آیات هر سوره را توقیفی می‌دانیم. آن‌چه پس از وفات پیامبر انجام گرفته، تنها جمع سوره‌ها و ترتیب آن‌ها به‌صورت «مصحف» بوده‌است لا غیر. ازاین‌رو ترتیب سوره‌ها را توقیفی نمی‌شماریم. علاوه، صحابۀ بزرگ که به جمع و تألیف قرآن دست زده‌اند از دقّت و آگاهی کامل برخوردار بوده و احتیاط لازم را رعایت کرده‌اند.

در فصل سوم توجیهات بزرگان اهل سنت را پیرامون روایات تحریف که در کتب حدیثی آنان آمده، یادآور می‌شود. در جای خود گفتیم این توجیهات غیر وجیه است چه رسد به آنکه مورد استناد قرار گیرد[۱].

در فصل چهار و پنج و شش گوید که هر یک از مولا امیرمؤمنان‌علیه‌السلام و عبدالله بن مسعود و اُبیّ بن کعب، برای خود مصحفی گرد آورده بودند که طبعاً با یک‌دیگر اختلاف داشته‌اند. در جای خود گفتیم که اختلاف در نظم سوره‌ها بوده نه چیز دیگر[۲].

---

۱. ر.ک: صیانةالقرآن، ص ۳۳ ـ ۲۲.

۲. ر.ک: التمهید، ج ۱، ص ۲۶۷ ـ ۱۲۰.

در فصل هفتم گوید: «عثمان برخی آیاتی را که مصلحت ندیده از قرآن حذف نموده است». ولی خود حاجی نوری نتوانسته بر این مدّعا شاهدی بیاورد، لذا گوید: «گرچه دلیلی بر این مدعا وجود ندارد، ولی احتمال آن می‌رود!»[۱].

در فصل هشتم روایات حشویّه عامّه را شاهد آورده که شرح آن رفت.

در فصل نهم از کعب الأحبار یهودی روایتی نقل می‌کند که در حضور معاویه گفته: «موالید پیامبر و عترت او را در ۷۲ کتاب آسمانی خوانده است». نیز از وی روایت می‌کند اسامی دوازده امام را در تورات خوانده، که راوی خبر (هشام دستوائی) از یک یهودی به‌نام عَثُّو بن اُوسُو که در حیره (شهری نزدیک کوفه در عراق) با او ملاقات کرده، در این‌باره سؤال می‌کند. او نیز تصدیق کرده و نام دوازده امام را به لغت «عبری» برای او می‌شمرد (که به شوخی بیش‌ترمی‌ماند)[۲]. آن‌گاه حاجی نوری نتیجه می‌گیرد: «چگونه می‌شود که نام دوازده امام در ۷۲ کتاب آسمانی از جمله تورات آمده باشد ولی در قرآن ـ که ضرورت بیش‌تری اقتضا می‌کند ـ نیامده باشد!».

ولی از ساده اندیشی و خوش‌باوری‌های حاجی نوری بیش از این انتظار نمی‌رود!! ضمناً پوشیده نماند که سند این دو روایت کاملاً از درجهٔ اعتبار ساقط است و قابل استناد نیست[۳].

در فصل دهم اختلاف قرائات را شاهد آورده است. در جای خود یادآور شدیم که اختلاف قرائات صرفاً از اجتهاد قُرّاء نشأت گرفته و فاقد حجیّت اعتبار است. امام‌صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «القرآن واحد نزل من عند الواحد، و إنّما الإختلاف مِن قِبل الرُّواة[۴]؛ قرآن یکی بیش نیست و این اختلاف قرائت‌ها از جانب قاریان به‌وجود آمده‌است». آن قرآن واحد همان قرائتی است که عامّهٔ مسلمین بدان خو گرفته و دست به‌دست از دوران پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام فرا گرفته‌اند که در

---

۱. ر. ک: تصریح وی در این جهت در کتاب فصل الخطاب ص ۱۵۳ ـ ۱۵۲. (صیانةالقرآن ص ۲۱۳).
۲. ر. ک: صیانة القرآن، ص ۲۱۶.
۳. همان، ص ۲۱۹ ـ ۲۱۷.
۴. کافی شریف، ج ۲، ص ۶۳۱.

قرائت عاصم به‌روایت حفص اکنون شکل گرفته است و جز آن قرائت ـ از نظر ما ـ جایز القرائت نیست[۱].

این عقیده که قرائت قرّاء حاکی از قرآن نیست، از دیر زمان نزد دانش‌مندان علوم قرآنی معروف بوده و قرائت قرّاء را از قرآن جدا دانسته‌اند. امام‌بدرالدین زرکشی و نیز استاد بزرگ‌وار آیت‌الله خویی، تصریح دارند: «القرآن و القراءات حقیقتان متغائرتان»[۲].

علاوه در هیچ دوره مسألهٔ اختلاف قرائات با عنوان تحریف قرآن مطرح نبوده و هرگاه قاریی بر خلاف قرائت معروف می‌خوانده مورد نکوهش قرار می‌گرفته، که شرح آن‌را تفصیلاً بیان داشته‌ایم[۳].

در فصل یازده روایاتی آورده که به گمانش، به‌طور کلّی بر تحریف قرآن دلالت دارند.

و در فصل دوازده روایاتی که بر موارد تحریف بالخصوص اشارت دارند، که روایات یاد شده از هر دو نوع را توضیح دادیم که اکثریّت غالب آن فاقد سند اعتبارند و آن‌چه از منابع معتبر نقل کرده یا اصلاً ربطی به مسألهٔ تحریف ندارد یا قابل تأویل می‌باشد. که اجمالاً در این‌جا و تفصیلاً در «صیانةالقرآن من التحریف» بیان گردیده است.

در خاتمهٔ کتاب أدلّهٔ منکرین تحریف را آورده و مناقشه نموده است که مناقشات وی جز تکرار آن‌چه در فصول یاد شده آورده نمی‌باشد.

---

۱. ر.ک: التمهید، ج ۲، ص ۱۶۶ ـ ۱۶۱ و ص ۲۳۸ ـ ۲۳۲.
۲. زرکشی، البرهان ـ ج ۱، ص ۳۱۸. آیت الله خویی، البیان، ص ۱۷۳. التمهید، ج ۲، ص ۷۷ ـ ۷۶.
۳. ر.ک صیانة القرآن. ص ۲۵۲ و ج ۲ التمهید. ص ۶۸ ـ ۶۴.

فهرست اعلام

فهرست منابع و مآخذ

قرآن کریم
نهج البلاغه
الإبانة. ابوالحسن اشعری. چاپ حیدرآباد
اتحاف فضلاء البشر بالقراءة الاربعة عشر. دمیاطی(ابن البناء). قاهره. ۱۹۴۰.
الإتقان في علوم القرآن. جلال‌الدین سیوطی. چاپ جدید.
أجوبة المسائل المهناوية. علاّمه حلّی. چاپ خیام. قم. ۱۴۰۱.
الإحتجاج. طبرسی. چاپ نجف. ۱۳۸۶.
أحكام القرآن. جصّاص. دارالکتاب العربی. بیروت. ۱۳۳۵.
إحياء علوم‌الدين. ابوحامد غزالی. چاپ قاهره.
أخبار العالم الإسلامي. هفته نامه ـ مکه. شمارهٔ ۱۱۰۳.
الإرشاد. شیخ مفید، مصنفات شیخ مفید. تهران. مجلد ۱۱ (ج۱ و ۲).
إرشاد الساری في شرح البخاری. ابن‌حجر قسطلانی. چاپ مصر.
أسباب النزول. علی بن‌احمد واحدی نیشابوری. چاپ شده در حاشیهٔ جلالین.
الإستبصار. شیخ طوسی. ناشر: دارالکتب الاسلامیه. ۱۳۹۰.
الإستيعاب في معرفة الأصحاب. ابن‌عبدالبرّ القرطبی. چاپ شده در حاشیهٔ الإصابة.
أسد الغابة في معرفة الصحابة. ابن‌اثیر. انتشارات اسماعیلیان. تهران.
أسرار البلاغة. شیخ عبدالقاهر. ناشر: دارالمعرفه. بیروت.
اسرار ترتیب القرآن. جلال الدین سیوطی. تحقیق عبدالقادراحمدعطا. دارالاعتصام. ۱۹۷۸.
الإصابة في معرفة الصحابة. ابن‌حجر عسقلانی. چاپخانهٔ السعاده. مصر. ۱۳۲۸.
اصل الخط العربی. خلیل یحیی النامی. چاپ مصر.
أصل الشيعة وأصولها. شیخ محمدحسین آل‌کاشف الغطاء. المطبعة. مصر. ۱۳۷۷.
الأصول. ابوبکر محمد ابن‌احمد سرخسی. انتشارات دارالمعرفه. بیروت.
أصول کافی. ثقةالإسلام کلینی. دارالکتب الاسلامیه. تهران. ۱۳۸۸.
إظهار الحق. شیخ رحمت‌الله هندی دهلوی. ناشر: المکتبة العصریه. بیروت.
الإعتقادات. شیخ صدوق. چاپ شده در ج۵ مصنفات شیخ مفید. ۱۴۱۳.
الإعجاز البیاني. عایشه بنت الشاطئ. دارالمعارف. مصر.
إعجاز القرآن. رافعی. ناشر: دارالکتاب العربی. ۱۳۹۳.
أعيان الشيعه. سید محسن امین عاملی.
الأمالي. ابن‌الشیخ، حسن بن‌محمد. چاپ نجف.
الامالی. شیخ صدوق. چاپ نجف.
انتشار الخط العربی. عبدالفتاح عباده. چاپ مصر.
انوار التنزیل. بیضاوی. ناشر: مؤسسهٔ شعبان. بیروت.
أنوار الربیع. ابن‌معصوم. چاپ اول. نجف. ۱۳۸۹.
الأنوار النعمانية. سید نعمت‌الله جزایری. چاپ شرکت چاپ. تبریز.
أنوار الهداية (شرح کفاية الاصول). امام خمینی. نشر آثار امام خمینی. ۱۳۷۲ش.
أوائل المقالات. شیخ مفید. ناشر: مکتبه داوری. قم.

أهداف كلّ سورة. استاد شحاته. چاپ مصر. ۱۹۷۶.
بحار الأنوار. علاّمه مجلسی. چاپ بیروت. ۱۴۰۳. و چاپ تهران. ۱۳۹۲.
البحر المحيط. ابوحيان اندلسی. ناشر: دارالفکر. بیروت.
البداية و النهاية في التاريخ. ابن‌کثیر. ناشر: مکتبة النصر الحدیثه. ۱۹۶۸.
بديع القرآن. ابن ابی‌الاصبع. چاپ اول. مصر. ۱۳۷۷.
البرهان فی علوم التحريف. میرزامهدی بروجردی. چاپ علمیه.قم. ۱۳۳۵ش.
البرهان في علوم القرآن. بدرالدین زرکشی. دار احیاء الکتب العربیه ۱۳۷۶.
بصائر الدرجات. صفّار. با مقدمهٔ میرزا محسن کوچه باغی. تهران.
بصائر جغرافية. استاد رشيد رشيدی عابری بغدادی. چاپخانهٔ التفیض الاهلیه. ۱۹۵۱.
البيان فی تفسير القرآن. آیت‌اللّه خویی. چاپ علمیه. قم. ۱۳۹۴.
التأسيس (تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام). حسن صدر. ناشر: شركة الطبع والنشر العراقية.
تاريخ آداب العرب. مصطفی صادق رافعی. ناشر: دارالاحیاء. قاهره. ۱۹۷۰.
تاريخ الخط العربي و آدابه. محمدطاهر کردی. مصر.
تاريخ المساجد الأثرية. حسن عبدالوهاب. ناشر: دارالاحیاء. قاهره. ۱۹۴۰.
تاریخ ایران. حسن پیرنیا. انتشارات کتابخانهٔ خیام.
تاریخ تمدن اسلامی. جرجی زیدان. ناشر: دارالهلال. ۱۹۵۸.
تاریخ طبری. ابوجعفر محمد بن‌جریر. چاپ الاستقامه. قاهره. ۱۳۵۸.
تاریخ علوم. پی‌یر روسو. ترجمهٔ حسن صفاری. انتشارات امیرکبیر. ۱۳۴۹ ش.
تاریخ قرآن. ابوعبداللّه زنجانی. با مقدمهٔ احمد امین.
تاریخ یعقوبی. ابن‌واضح یعقوبی. ناشر: مکتبهٔ حیدریه. نجف. ۱۳۸۴.
تأويل مشكل القرآن. ابن‌قتیبه. ناشر: دارالتراث. قاهره. ۱۳۹۳.
التبيان. ابوجعفر محمد بن‌الحسن الطوسی. ناشر: جامعهٔ مدرسین قم. ۱۴۱۳.
التبيان. طاهر بن‌احمد جزایری. چاپخانهٔ منار ۱۳۳۴.
تحبير التيسير. ابن‌جزری. ناشر: دارالوعی. حلب. ۱۳۹۲.
تحرير الوسيلة. امام خمینی. انتشارات جامعهٔ مدرسین. قم. ۱۴۰۶.
تذكرة الحفاظ. شمس‌الدین ذهبی. دارالکتب العلمیه. بیروت.
التسهيل لعلوم التنزيل. ابن‌جزی کلبی. چاپ دوم. دارالکتاب العربی. بیروت. ۱۳۹۳.
تصحيح الاعتقاد. شیخ مفید. چاپ دوم. تبریز. ۱۳۷۱.
التصحيف والتحريف. ابواحمد عسکری. چاپ اول. مطبعة مصطفی البابی الحلبی. ۱۹۶۳.
التصوير الفني في القرآن. سید قطب. ناشر: دارالکتاب العربی. بیروت. ۱۹۸۰.
تفسير آلاء الرحمان. شیخ محمدجواد بلاغی. ناشر: مکتبهٔ وجدانی. قم. چاپ دوم.
تفسير ابن‌کثیر. ابن‌کثیرالقرشی الدمشقی. چاپ داراحیاء الکتب العربیة. مصطفی البابی الحلبی.
تفسير ابوالفتوح رازی. انتشارات کتابفروشی اسلامیه. ۱۳۵۲.
التفسير العلمي للقرآن في الميزان. دکتر احمد ابوحجر. ناشر: دارالفکر. بیروت. ۱۹۷۰.
التفسير الكبير. فخرالدین رازی. ناشر: دارالکتب العلمیة. تهران. چاپ دوم.
تفسير المنار. شیخ محمد عبده. تألیف رشیدرضا. چاپ دوم. ناشر: دارالمعرفه. بیروت.
تفسير الميزان. علاّمه طباطبایی. چاپ تهران و بیروت.
تفسير ثعالبی = الجواهرالحسان.
تفسير شبّر. عبداللّه شبّر. چاپ قاهره. ۱۹۶۶.
تفسير صافی. محسن فیض کاشانی. انتشارات کتابفروشی اسلامیه. ۱۳۸۴.

تفسیر طبرسی = مجمع البیان.
تفسیر طبری = جامع البیان.
تفسیر عیاشی. محمد بن‌مسعود. افست المکتبة الاسلامیه. تهران.
تفسیر قمی. ابوالحسن علی بن‌ابراهیم قمی. چاپ نجف. ۱۳۸۷.
تفسیر کشاف (الکشاف). جار الله زمخشری. ناشر: دارالمعرفه. بیروت.
تفسیر ماوردی = النکت والعیون.
تفسیر مراغی. احمد مصطفی. ناشر: دارالفکر.
تفسیر منسوب به امام حسن عسکری. تحقیق سید محمدباقر ابطحی. قم. ۱۴۰۹.
تفسیر نعمانی. بحارالانوار. ج ۹۰. مؤسسهٔ الوفاء. بیروت.
تفسیر نوین. محمدتقی شریعتی. چاپ چهارم. شرکت سهامی انتشار. تهران.
التفهیم. ابوریحان بیرونی. انتشارات بابک. تهران. ۱۳۶۲ش.
تلخیص التمهید. محمدهادی معرفت. ناشر: مرکز مدیریت حوزه. قم. ۱۴۱۱.
التمهید فی علوم القرآن. محمدهادی معرفت. چاپ اول. ۱۳۹۶.
تناسق الدرر = اسرار ترتیب القرآن.
تنویر الحوالک (شرح موطأ). جلال‌الدین سیوطی. ناشر: عبدالحمید احمد حنفی. مصر.
التوحید. شیخ صدوق. چاپ و نشر دارالمعرفه. بیروت. افست از چاپ تهران. ۱۳۴۶.
تهذیب الاصول. امام خمینی. بقلم سبحانی. چاپ مهر. قم. ۱۳۵۵ش.
تهذیب الأحکام. شیخ طوسی. چاپ نعمانی. نجف. ۱۳۷۸.
تهذیب التهذیب. فی اسماء الرجال. ابن‌حجر عسقلانی. چاپ مجلس دائرة المعارف النظامیه. هند ۱۳۲۶.
التیسیر. ابوعمرو دانی. مطبعة الدولی. استانبول. ۱۹۳۰.
ثلاث رسائل في اعجازالقرآن. دارالمعارف. قاهره. ۱۹۶۸.
جامع البیان. ابوجعفر محمد بن‌جریر طبری. دارالمعرفه. بیروت. ۱۳۹۲.
الجامع لاحکام القرآن. قرطبی. ناشر: دارالکاتب العربی. ۱۳۸۷.
جمال القرّاء وکمال الإقراء. سخاوی. چاپ بیروت. ۱۹۹۳.
الجواهرالحسان. ابن مخلوف ثعالبی. ناشر: دارالمعرفه. بیروت. ۱۹۸۰.
جواهر الکلام. شیخ محمد حسن نجفی. دار إحیاء التراث العربی. بیروت. ۱۹۸۱.
حاشیهٔ کتاب الوافي. علاّمه شعرانی.
حجة القراءات. ابن‌زرعه. مؤسسة الرساله. بیروت. ۱۳۹۹.
الحق المبین. شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء چاپ سنگی. تهران.
حیاة محمد(ص). محمدحسین هیکل. چاپ قاهره. ۱۳۵۴.
الخصال. شیخ صدوق. مکتبة الصدوق. تهران. ۱۳۸۹.
الخط العربي الإسلامي. ترکی عطیه. دارالتراث الاسلامی. بیروت. ۱۳۹۵.
الخطط المقریزیه. احمد بن‌علی مقریزی. ناشر: دارالعرفان. لبنان.
دائرة معارف القرن العشرین. محمد فرید وجدی. چاپ چهارم. ۱۳۸۶ هـ.
دراسات لأسلوب القرآن. محمد عضیمه. قاهره. مصر. ۱۹۷۰.
الدرّ المنثور. جلال‌الدین سیوطی. چاپ حلبی. مصر.
دلائل الصدق. محمد حسن مظفر. ناشر: کتاب‌فروشی بصیرتی. ۱۳۹۵.
الدین والإسلام. شیخ محمدحسین آل‌کاشف الغطاء.
الذریعة. آغابزرگ تهرانی. چاپ اسلامیه. تهران. ۱۳۹۸.
رجال شیخ طوسی. چاپ نجف. ۱۳۸۱.

رحلهٔ ابن‌بطوطه. المکتبة التجاریة الکبری. مصر. ۱۳۷۷.
رسائل المرتضی (مجموعهٔ ۱ مسائل طرابلسیات). علم الهدی سید مرتضی علی بن‌الحسین.
رسالة الإسلام. شمارهٔ ۴۴. انتشار دانشگاه تهران.
رسالة الشفاء بتعریف المصطفی = الشفاء.
الروض الأنف. سهیلی. ناشر: مکتب الکلیات الازهریه.
الروض الجنان و روح الجنان. ابوالفتوح رازی. چاپ اسلامیه. تهران.
زاد المسیر فی علم التفسیر. ابن جوزی. قاهره. مصر. ۱۹۶۰.
السبعة = کتاب القراءات الکبیر.
سعد السعود. ابن‌طاووس. چاپ نجف.
السقیفة. سلیم بن‌قیس هلالی. دارالکتب الاسلامیه. قم.
سنن ابن‌ماجه. چاپ دوم. دارالفکر. بیروت.
سنن ابوداوود. ناشر: دار إحیاء السنة النبویة.
سنن ترمذی. المکتبة الاسلامیة للحاج رضا الشیخ.
سنن دارمی. ناشر: دار احیاء السنة النبویة.
سیر أعلام النبلاء. ذهبی. مؤسسهٔ الرساله. بیروت. چاپ هفتم. ۱۴۱۰.
سیرهٔ ابن‌اسحاق. افست مؤسسهٔ اسماعیلیان. ۱۳۶۸.
سیرهٔ ابن‌هشام. مطبعة مصطفی البابی الحلبی. مصر. ۱۳۵۵.
سیرهٔ حلبیه. برهان الدین حلبی. ناشر: دارالفکر. بیروت.
شرح اصول کافی. صدرالدین شیرازی. چاپ سنگی. مکتبهٔ محمودی. تهران. ۱۳۹۱.
شرح الأسماء الحسنی. سبزواری. افست مکتبهٔ بصیرتی. قم.
شرح الأسماء الحسنی. فخرالدین رازی. ناشر: مکتبة الکلیات الازهریه. قاهره. ۱۹۳۶.
شرح الأصول الخمسة. قاضی عبدالجبار. مطبعة الاستقلال الکبری. ۱۳۸۴.
شرح السنة. بغوی. دار الاحیاء. قاهره. مصر. ۱۹۴۰.
شرح الشاطبیة (سراج القارئ). ابوالقاسم عذری. دارالفکر. بیروت. ۱۹۵۰.
شرح الشفاء. ملاعلی قاری. چاپ اسلامبول.
شرح باب حادی عشر. علامهٔ حلی. چاپ اول. مطبعة الاسلامیة. قم. ۱۳۹۵.
شرح طیبة النشر. ابن الجزری. مصر. ۱۹۵۰.
شرح عقاید نسفیة. تفتازانی. چاپ کابل. کتابخانهٔ بازار.
شرح مورد الظمآن. ابراهیم بن‌احمد تونسی. ناشر: مکتبهٔ نجاح. طرابلس.
شرح نهج‌البلاغة. ابن ابی‌الحدید. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم. چاپ دوم. مصر.
الشفاء بتعریف حقوق المصطفی. قاضی عیاض. چاپ سنگی.
شعب الإیمان. حلیمی. دارالکتاب. مصر. ۱۹۳۰.
شواذ القراءات = مختصر فی شواذ القرآن.
شواهد التنزیل. حاکم حسکانی. مؤسسهٔ اعلمی. بیروت. ۱۳۹۳.
صحیح بخاری. مطابع الشعب.
صحیح مسلم. با شرح نووی. دارالکتاب العربی. بیروت.
صیانة القرآن من التحریف. محمدهادی معرفت. ناشر: جامعهٔ مدرسین. قم. ۱۴۱۸.
الطبقات. ابن‌سعد محمد. چاپ لیدن. ۱۳۲۵.
الطراز. امیر یحیی علوی. ناشر: دارالکتب العلمیه. بیروت.
عدة الداعی. ابن‌فهد حلی. ناشر: مکتبهٔ وجدانی. قم.

العروة الوثقی. سید محمدکاظم یزدی.
علم الیقین. محمدحسن فیض کاشانی. انتشارات بیدار. قم. ۱۴۰۵.
عهد عتیق.
عیون اخبار الرضا. شیخ صدوق. المطبعة الحیدریة. نجف. ۱۳۹۰.
غایة النهایة فی طبقات القرّاء. ابن‌جزری. دارالکتب العلمیه. بیروت. ۱۴۰۰.
الغدیر. علاّمهٔ امینی. دارالکتاب العربی. چاپ چهارم. ۱۳۹۷.
غوالی اللئالی. ابن ابی‌الجمهور. چاپخانهٔ سیدالشهداء. قم. ۱۴۰۳.
الفائق. جاراللّه زمخشری. ناشر: عیسی البابی الحلبی. چاپ دوم.
فتح الباری فی شرح البخاری. ابن‌حجر عسقلانی. دارالمعرفه. بیروت.
الفتوحات المکیة. محیی‌الدین ابن‌عربی. داراحیاء التراث العربی. دار صادر. بیروت.
فتوح البلدان. ابوالحسن بلاذری. دارالکتب العلمیه. بیروت. ۱۹۷۸.
فجر الإسلام. احمد امین. ناشر: دارالکتاب العربی. بیروت.
الفرقان فی جمع و تدوین القرآن. ابن‌خطیب. دارالکتب المصریه. قاهره. ۱۳۶۷.
فصل الخطاب. حاجی محمدحسین نوری. چاپ سنگی. تهران.
فصل نامهٔ فرراه. شمارهٔ ۱. زمستان ۷۷.
الفصول المهمة. سید شرف‌الدین عاملی. انتشارات کتابخانهٔ داوری. چاپ پنجم. قم.
فضائل القرآن. ابن‌کثیر. چاپ شده در پایان تفسیر ابن‌کثیر.
الفهرست. محمد بن‌اسحاق ابن‌ندیم. چاپ الاستقامه. قاهره.
فی ظلال القرآن. سید قطب. چاپ ششم. بیروت.
قرآن پژوهی. بهاءالدین خرمشاهی. ناشر: مرکز نشر فرهنگی مشرق. ۱۳۷۲ ش.
القرآن و علومه. دکتر عبداللّه خورشید. دارالمعارف. مصر.
قصة الحضارة. ویل دیورانت. ترجمهٔ جرجی زیدان. چاپ دوم. قاهره. ۱۹۶۱.
الکامل فی التاریخ. ابن‌اثیر. ناشر: دارصادر. بیروت. ۱۳۹۹.
الکبریت الأحمر. شیخ عبدالوهاب شعرانی. چاپ مصطفی البابی. مصر ۱۹۵۹. در حاشیهٔ الیواقیت والجواهر.
کتاب القراءات الکبیر. ابوبکر ابن مجاهد. دار الاحیاء. ۱۹۷۰.
کتاب النقط = النقط.
کتاب سلیم بن‌قیس = السقیفة.
الکشف عن مناهج الأدلة. ابن‌رشد اندلسی. المطبعة الغربیه. مصر.
الکشف عن وجوه القراءات السبع. ابومحمد مکی بن ابی‌طالب. چاپ سال ۱۳۹۴.
کشف الغطاء. شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء. چاپ سنگی. تهران.
کفایة الأحکام. محمدمؤمن سبزواری. چاپ سنگی. تهران. ۱۲۶۰.
کمال الدین. شیخ صدوق. مکتبة الصدوق. تهران. ۱۳۹۰.
الکنی والألقاب. شیخ عباس قمی. چاپ حیدریه. نجف. ۱۳۸۹.
کنز الدقائق. مشهدی میرزا محمد. ناشر: جامعهٔ مدرسین. قم. ۱۴۱۰.
کنز العمال. متقی هندی. ناشر: مؤسسهٔ الرساله. بیروت. ۱۴۰۵.
لباب النقول. جلال‌الدین سیوطی. چاپ شده در حاشیهٔ تفسیر جلالین. دار احیاء الکتب العربیه. مصر.
لسان العرب. ابن‌منظور. ناشر: دارصادر. بیروت.
لسان المیزان. ابن‌حجر عسقلانی. مؤسسهٔ اعلمی. بیروت.
اللغات. ابوالقاسم محمد بن‌عبداللّه. چاپ شده در حاشیهٔ تفسیر جلالین. داراحیاء الکتب العربیه. مصر.

اللغات في القرآن. ابوالقاسم محمد بن‌عبدالله. تحقيق دكتر صلاح‌الدين المنجد. چاپ سوم. بيروت.
مباحث في علوم القرآن. صبحي صالح. ناشر: دارالعلم للملايين. بيروت. ۱۹۷۴.
مبادئ العلوم العامة. حسن صباغ، بشير اللوس و تحسين ابراهيم. مطبعة التفيض. بغداد. ۱۹۴۸.
متشابه القرآن. ابن‌شهر آشوب. انتشارات بيدار.
المثل السائر. ابن‌اثير. چاپ مطبعة الثائر. قاهره. ۱۳۷۹.
مجالس المؤمنين. قاضي نورالله تستري. چاپ اسلاميه. تهران. ۱۳۵۴ش.
المجتمع الاسلامي. محمد محمدمدني. دار الاحياء. قاهره. مصر. ۱۹۳۵.
مجمع البيان. ابوعلی فضل بن‌حسن طبرسي. چاپ اسلاميه. تهران.
مجمع الفائدة. محقق اردبيلي. انتشارات جامعهٔ مدرسين. قم. ۱۴۰۳.
المحاسن. برقي. ناشر: المجمع العالمي لأهل البيت. قم. ۱۴۱۳.
محاولة لفهم عصري للقرآن. مصطفى محمود. دارالمعارف. مصر.
المحلي. ابن‌خرم اندلسي. ناشر: المكتب التجاري للطباعة والنشر. بيروت.
مختصر في شواذ القرآن. ابن خالويه. چاپ رحمانيه. مصر. ۱۹۳۴.
المدخل إلى القرآن الكريم. محمد عبدالله درّاز. قاهره. ۱۹۵۷.
مذاهب التفسير الاسلامي. گلد زيهر. چاپخانه محمديه. مصر. ۱۹۵۵.
مرآة العقول. علامهٔ مجلسي. دارالكتب الاسلاميه. تهران. ۱۳۹۴.
المرشد الوجيز. ابوشامهٔ مقدسي. ناشر: دارصادر. بيروت. ۱۹۷۵/۱۳۹۵.
مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. شهاب الدين احمدبن يحيى (ابن فضل‌الله كاتب). جلد اول چاپ شده در مصر. ۱۹۴۵.
المستدرك على الصحيحين. حاكم نيشابوري. ناشر: مكتب المطبوعات الاسلاميه. حلب.
مستدرك الوسائل. ميرزاحسين نوري طبرسي. ناشر: مؤسسهٔ آل‌البيت. ۱۴۰۷.
مستطرفات كتاب السرائر. ابن ادريس. ج۳. ناشر: جامعهٔ مدرسين. قم. ۱۴۱۱.
مستمسك العروة الوثقى. آيت‌الله حكيم. مطبعة الآداب. نجف. ۱۳۸۹.
مستند الشيعة. علامهٔ نراقي. تحقيق مؤسسهٔ آل‌البيت. قم. ۱۴۱۵.
المسند. احمد بن‌حنبل. ناشران: مكتبهٔ اسلامي و دارصادر. بيروت.
مشارق انوار اليقين (به نقل از علم اليقين).
المصاحف. سليمان سجستاني. چاپ مكتبهٔ رحمانيه. مصر. ۱۹۳۶.
مصباح كفعمي. انتشارات: رضي ـ زاهدي. قم. ۱۴۰۵.
المصنّف(الجامع الكبير). عبدالرزاق بن همام صنعاني. چاپ صنعاء. ۱۹۵۰.
مصور الخط العربي. ناجي المصرف. قاهره. مصر. ۱۹۶۷.
المطوّل. تفتازاني. چاپ اسلامبول.
المعارف. ابن‌قتيبه. ناشر: داراحياء التراث العربي. بيروت. ۱۳۹۰.
مع الطب في القرآن الكريم. عبدالحميد دياب و احمد قرقوز. انتشارات رضي ـ زاهدي. قم. ۱۴۰۴.
معاني الأخبار. شيخ صدوق. انتشارات مكتبهٔ مفيد. قم.
معترك الأقران. جلال‌الدين سيوطي. ناشر: دارالفكر العربي.
المعجزة الخالدة. سيد هبةالدين شهرستاني. مكتبة الجوادين. كاظمين.
معجم الأدباء. ياقوت حموي. دارالكتب العلميه. بيروت. ۱۴۱۱.
معجم البلدان. ياقوت حموي. ناشران: دارصادر و داربيروت. بيروت.
المعرب. جواليقي. تحقيق دكتر ف عبدالرحيم. دارالقلم. دمشق.
معرفة القرّاء الكبار. شمس‌الدين ذهبي. مطبعة دارالتأليف. مصر.

معرفة علوم الحديث. حاکم نیشابوری. ناشر: مکتبهٔ علمیه. مدینه. ۱۳۹۷.
مفاتیح الشرائع. فیض کاشانی. چاپ خیام. قم. ۱۴۰۱.
مفتاح العلوم. سکّاکی. ناشر: مصطفی البابی الحلبی. مصر. ۱۳۵۶.
مفتاح الکرامة. سید محمدجواد عاملی. ناشر: مؤسسهٔ آل‌البیت.
المفردات. راغب اصفهانی. مطبعة مصطفی البابی الحلبی. مصر. ۱۳۸۱.
مقالات الإسلامیین. ابوالحسن علی بن‌اسماعیل اشعری. چاپ قاهره. ۱۳۸۹.
المقتضب. ابوالعباس محمد بن یزید مبرّد. مصر. قاهره.
مقدمة ابن‌خلدون. مکتبة مصطفی محمد. مصر.
المکرّر فیما تواتر من القراءات و تحرر. ابوحفص انصاری. قاهره. مصر. ۱۹۴۰.
الملل والنحل. عبدالکریم شهرستانی. ناشر: مؤسسة الحلبی. قاهره. ۱۳۸۷.
المنار = تفسیر المنار.
المنار. رشید رضا. ناشر: دار المعرفه. بیروت. ۱۹۶۰.
مناقب آل أبي‌طالب. ابن‌شهر آشوب. انتشارات علامه. قم.
مناهل العرفان. محمد عبدالعظیم زرقانی. چاپ مصطفی البابی الحلبی.
منبع الحیاة. سید جزایری. چاپ بغداد و بیروت.
منتخب کنز العمال. چاپ شده در حاشیهٔ مسند احمد. چاپ دار صادر. بیروت. ۱۹۵۵.
منتهی المطلب. علامهٔ حلی. چاپ سنگی.
منجد المقرئین (نقل از مناهل العرفان).
منهاج الصالحین. آیت‌اللّه خویی. چاپخانهٔ علمیه. قم. ۱۳۹۵.
الموضوعات. ابن‌جوزی. ناشر: مکتبهٔ سلفیه ـ مدینه. ۱۳۸۸.
الموطأ (تنویر الحوالك، شرح موطأ) مالك. ناشر: عبدالحمید احمد حنفی. مصر. ۱۳۹۰.
المهذّب. محمد سالم محیسن. ناشر: مکتبة الکلیات الازهریه. ۱۳۸۹.
میزان الاعتدال. ذهبی. تحقیق علی محمد بجاوی. داراحیاء الکتب العربیه. مصطفی البابی الحلبی.
الناسخ والمنسوخ في القرآن. ابن‌حزم اندلسی. چاپ شده در حاشیه جلالین.
النبأ العظیم. عبداللّه درّاز. مطبعة السعاده. ۱۳۸۹.
النشر في القراءات العشر. ابن‌جزری. چاپ مکتبهٔ مصطفی محمد. مصر.
نظم الدرر. برهان‌الدین بقاعی. چاپ هند و بیروت. ۱۹۷۰.
النقط. ابوعمرو دانی. مکتبة الکلیات الازهریه. قاهره.
النکت والعیون. محمد بن‌حبیب الماوردی البصری. دارالکتب العلمیه. بیروت. ۱۴۱۲.
النهایة. ابن‌اثیر. المکتبة الإسلامیه لحاج رضا الشیخ.
نهج البلاغة. صبحی صالح.
الوافي. محسن فیض کاشانی. چاپ سنگی و چاپ مکتبة امیرالمؤمنین.
وجوه القرآن. حبیش تفلیسی. تحقیق دکتر مهدی محقق. ناشر: بنیاد قرآن. تهران.
الوحدة الموضوعیة في القرآن الکریم. محمد محمود حجازی. چاپ ۱۹۷۰.
وسائل الأصول. سید مجاهد طباطبایی. چاپ سنگی.
وسائل الشیعة. محمد بن‌حسن حر عاملی. چاپ بیروت. ۱۴۱۹.
وسیلة النجاة. سید ابوالحسن اصفهانی. چاپ مهر. قم. ۱۳۹۳.
وفاء الوفاء بأخبار دارالمصطفی. سمهودی. داراحیاء التراث العربی. بیروت. ۱۳۹۳.
وفیات الأعیان. ابن‌خلکان. ناشر: دارالثقافه. بیروت.
الیواقیت والجواهر. شیخ عبدالوهاب شعرانی. ناشر: مصطفی البابی الحلبی. مصر. ۱۳۷۸.